PHILOSOPHES ITALIENS

LUIGI STEFANINI

# ITINÉRAIRES MÉTAPHYSIQUES

Introduction et Traduction
par
J. CHAIX-RUY



AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE

# ITINÉRAIRES MÉTAPHYSIQUES

PHILOSOPHES ITALIENS

LUIGI STEFANINI

# ITINÉRAIRES MÉTAPHYSIQUES

*Introduction et traduction*
*par*
J. CHAIX-RUY

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

# INTRODUCTION

## LE PERSONNALISME SPIRITUALISTE DE LUIGI STEFANINI

*En présentant aux lecteurs de la « Collection Montaigne » la traduction de ces quelques essais de Luigi Stefanini* (1), *nous avons la certitude de leur révéler une pensée originale et riche, qui constitue un aspect non négligeable de la philosophie italienne d'aujourd'hui. Le spiritualisme chrétien de Luigi Stefanini marque, en effet, une très nette réaction*

(1) Voici quelques rapides indications biographiques et bibliographiques : né à Trévise le 3 novembre 1891, c'est en 1936 qu'il fut appelé à Messine pour y enseigner la philosophie théorétique; de là il vint à Padoue pour occuper, dans une des plus anciennes et des plus justement célèbres Universités d'Europe, la chaire d'histoire de la philosophie qu'illustra Robert Ardigo. Il y enseigne également l'Esthétique; depuis quelques années il est chargé du cours de pédagogie à l'Institut universitaire de Venise.

Parmi les ouvrages et études déjà très nombreux qu'il a publiés, nous nous bornerons à citer : *Idealismo cristiano*, Padoue, Librairie grégorienne, 1930; *Mens Cordis*, Giudizio sull'attivismo moderno, *ibid.*, 1933; *Imaginismo come probleme filosofico*, Padoue, Cedam, 1936; *Problemi attuali d'arte*, *ibid.*, 1939; *Il problemo estetico in Platone*, S.E.T., Torino, 1940; *Arte e Critica*, Milan, Principato, 1942; *L'esistenzialismo di Martin Heidegger*, Padoue, Cedam, 1942; *Vincenzo Gioberti*, Milan, Bocca, 1947; *Il drama filosofico della Germania*, Padoue, Cedam, 1948; *Platone*, vol. II, *ibid.*, 1948-1949; *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, suivi d'un important appendice sur l'*Estetica dell' esistenzialismo*, *ibid.*, 1951 (paru d'abord en articles dans le *Giornale di Metafisica*).

Deux autres volumes sont annoncés : *Personalismo sociale* et *Estetica*, tous deux à paraître aux éd. Studium, Rome.

*contre toutes les formes et toutes les conséquences de l'idéalisme; il annonce à cet égard un mouvement que nous voyons se développer vers une plus saine ontologie. Cet idéalisme oscille actuellement entre deux pôles : tantôt il semble séparer le processus même de l'auto-conscience, des sujets concrets chez lesquels il se manifeste — toujours partiellement d'ailleurs — et la rationalité, des actes que l'intelligence éclaire et oriente; de ce fait, il ne voit plus dans les sujets concrets, dans les « moi empiriques » que les modalités d'un « je transcendantal » qui se réalise à travers eux, toujours prêt à les abandonner pour se replier sur lui-même et se réabsorber en sa permanente substance — tel le rayon lumineux qui, en se retirant, laisse opaques et enclos dans leur en-soi les objets par lui animés. La raison n'est alors qu'une structure purement logique, momentanément insérée en des sujets dont elle détermine, comme du dehors, les démarches; ainsi, bien que la pensée pensante semble s'immédiatiser dans les actes de la pensée pensée, elle leur demeure tout aussi étrangère que l'Idée hégélienne quand elle plane, impassible, au-dessus de la succession des triades qui l'exprime sans l'épuiser : simple forme élaborant un contenu qu'elle ne saurait tirer de son abstraite vacuité.*

*Tantôt l'idéalisme fixe son attention sur la pluralité des existants; mais, soit qu'il accepte comme un postulat leur irrationalité initiale, soit qu'il divise leur processus existentiel en autant d'instants qu'un temps radicalement inintelligible en comporte, il aboutit à réduire leur être à leurs apparences successives; si bien que d'eux ne subsistent plus que des reflets multipliés par ces miroirs sans profondeur que sont les consciences. Dans ce jeu d'apparences, tout se désagrège et se dissout. Chacun est sa propre projection dans l'autre, ou l'introjection de l'autre en lui : un être-en-situation ou un être-en-représentation qui ne saurait découvrir dans l'*hic et nunc *qui le définissent le lieu de sa présence à lui-même et qui part en vain à la découverte de sa propre intériorité* (1) *: je serai « comme tu me veux », selon*

(1) C'est ainsi que l'existentialisme athée détruit la valeur en même temps que l'être; aussi L. Stefanini nous dit-il avec quelle reconnaissance il a accueilli la définition d'incidence de plus en plus nettement personnaliste que M. Le Senne a donnée de la valeur dans ses ouvrages successifs : « Que la valeur soit un certain climat

*le titre donné par Luigi Pirandello à un de ses drames les plus caractéristiques. De ce point de vue, on peut souscrire à la définition d'un existentialisme que Luigi Stefanini fait remonter à Husserl autant qu'à Kierkegaard. Il est bien par-dessus tout « une réduction de la vérité de raison à la vérité de fait », et de l'être au paraître* (1). *Le « da » du Dasein commande à ce point toutes ses démarches que sa liberté apparaît inconcevable. Aussi Heidegger cherchera-t-il vainement une dimension ontologique en cet existant réduit à de simples apparitions dans le temps; tout son être consiste en ceci qu'il s'apparaît à lui-même, fantôme au bord d'un précipice incapable de parvenir à l'authenticité autrement que par une intuition exceptionnelle qui le saisit comme finitude entre deux néants... On pourrait difficilement reprocher à Luigi Stefanini de n'avoir pas pressenti l'ultime conversion d'Husserl et la mise entre parenthèses de la conscience du sujet qui se dessine en ses derniers écrits. Peut-être n'est-ce là d'ailleurs que le jeu d'une subtile dialectique analogue à celle du « Parménide »* (2), *ou l'adroit balancement d'une dilemnatique qui néantise les deux faces du réel, grâce à un incessant mouvement oscillatoire.*

*Entre ces deux voies de l'idéalisme historiciste — ou actualiste — et de l'idéalisme existentialiste ou irrationnel* (3), *Luigi*

spirituel ou un certain ton émotif qui investit toutes les déterminations de l'existence finie sans se résoudre en aucune; qu'en ce sens on puisse la dire atmosphérique », c'est-à-dire non composée de parties et, sur toutes choses, diffuse comme une enveloppe éthérée et impalpable : c'est ce dont on ne peut qu'être pleinement convaincu à condition seulement que l'on ait soin de ne pas volatiliser dans l'inobjectif ce nœud spirituel d'où elle jaillit. » *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padoue, Cedam, 1952, p. 329.

(1) Voir sur ce point : *Il Dramma filosofico della Germania*, Padoue, Cedam, 1948, où l'auteur a repris les thèmes d'un ouvrage antérieur : *Il momento dell educazione*, Guidizio sull' esistenzialismo, *ibid.*, 1938. XVI.

(2) L. Stefanini travaille en ce moment à un livre sur les *Origines esthétiques de la pensée grecque*, dont il m'a signalé l'importance.

(3) Sans doute n'a-t-on pas suffisamment souligné, à cet égard, l'influence à la source de l'existentialisme athée du pessimisme irrationaliste d'A. Schopenhauer qui se donne, non sans raisons, comme l'aboutissement du criticisme kantien. Voir surtout : *De la quadruple racine du principe de raison.*

*Stefanini a tracé la sienne; il n'a pas eu, pour y parvenir, à surmonter la crise qu'ont dû traverser plusieurs de ses amis — tels A. Carlini, F.-M. Sciacca, et V. La Via — quand il leur a fallu, pour s'affirmer, dépasser en le corrigeant l'actualisme de Giovanini Gentile. Son personnalisme spiritualiste est une métaphysique de la personne, ou, comme il l'a dit parfois, une psychologie rationnelle débouchant sur une théologie rationnelle; mais il s'agit d'une personne vraiment consistante en sa singularité et qui possède d'emblée inviscérées en elle les catégories, que la réflexion n'a plus ensuite qu'à dégager, de l'unité, de l'identité, de l'unicité, de la productivité causale et de la valeur signifiante. Une telle métaphysique est aux antipodes de l'irrationalisme qui ne veut voir dans la pensée qu'un simple épiphénomène : être* rationnel *et être* personnel, *c'est, en effet, pour Luigi Stefanini une seule et même chose puisque nous n'affirmons notre singularité que dans la mesure où nous intégrons ce qui est multiple en nous dans une forme unifiante qui nous manifeste tel que nous sommes.*

*C'est ainsi à sa racine, dans le criticisme qui lui a donné naissance, que L. Stefanini atteint l'idéalisme. La forme, pour Kant, était essentiellement transcendantale; à vrai dire, il ne pouvait découvrir le je concret en cet édifice pyramidal de superstructures modelant, l'une après l'autre, le donné de l'expérience initiale : la synthèse ultime du je restait en quelque sorte apersonnelle; elle constituait comme l'élaboration ultime, l'opération toute mécanique encore d'une Intelligence séparée; l'homme, à vrai dire, n'est pas rationnel; il n'est que* particeps Rationis. *Aussi fallut-il rejeter dans le domaine de la croyance l'affirmation de l'indestructibilité du je singulier, et faire confiance à la lumière indirecte de l'obligation; acte et pensée demeuraient ainsi séparés, tandis que l'être n'apparaissait que par intervalles et comme écartelé entre eux.*

*Il est au contraire pour L. Stefanini une expérience immédiate que nous ne pouvons récuser. Quand je pense, je* me *pense,* moi, *non que je puisse m'atteindre en mon intimité et me déployer en pleine lumière, ou que je puisse saisir en moi une réalité achevée* (1). *Ce n'est qu'en chacune de mes*

(1) Luigi Stefanini définit la substance comme saint Thomas : *res cuius natura debetur esse non in alio* (Quodlb. IX, q. 3, a. 5,

*situations concrètes que je me saisis; je ne m'atteins en somme que monnayé dans le temps. Du moins ne puis-je séparer autrement que par une abstraction l'être constitutif et la réalité constituée en moi, et toujours dépassée. Ou, si l'on veut, je ne puis partir que de l'acte concret qui me manifeste comme* forme formatrice, *non d'une pure logicité dont la personne serait absente, ou d'une personne dépourvue de toute logicité et de toute rationalité. Originale, certes, cette position l'est qui fait de la raison, non point un ensemble d'opérations surajoutées à une genèse inconsciente ou à un processus historique, mais le nœud même qui lie, en chaque être singulier, l'existence et l'être. La rationalité est si profondément insérée en nous qu'elle est la cohérence même « par laquelle le je persiste en son unité et en son identité à travers la multiplicité de ses actes* (1) ». *Aussi peut-on dire d'elle qu'elle n'est pas un donné, mais un processus d'autoconquête et de progressive spiritualisation. La pensée est ainsi complémentaire de l'être; elle ne vient pas du dehors. Elle est « la lumière même que cet être allume en lui, par sa propre initiative, pour se connaître et se posséder, pour s'aimer enfin comme personne.* Ens declarativum et manifestivum sui (2) ».

*D'où le caractère essentiellement ontique et vraiment créateur de la parole, dont il semble d'ailleurs que M. Heidegger, dans ses derniers écrits, se soit rendu compte. Elle est certes beaucoup plus qu'un moyen d'échange et de superficielle communication entre les hommes, tout autre chose, en son mouvement initial, qu'un simple bavardage quotidien; elle est la condition même qui permet à chacun de se constituer et de se révéler aux autres en ce qu'il a d'unique et d'inimitable* (3). *C'est nous-mêmes que nous avons à atteindre et à*

ad 2um), il n'accepte, par contre, de la définition de Spinoza que la première partie : *quod in se est*; non la seconde : *quod per se concipitur*; car, quoi que je fasse, jamais je ne pourrai être totalement, radicalement moi-même par la vertu de mon acte propre. « Ma *perséité* reste toujours distante de mon *ipséité*; entre elles s'élargit le vide que Dieu seul peut combler. » Voir *Discordia concors* : réponse au professeur A. Carlini; *Giornale critico delle filosofia italiana*, fasc. II, avril-juin 1951.

(1) *Critère d'autorité dans la vie et dans la pensée*, Saggi diversi.

(2) *Spiritualismo cristiano*, Saggi diversi.

(3) « Le langage est ce par quoi la langue exprime une âme, la

*signifier par le verbe; et c'est dans la mesure où le verbe sera expressif qu'il permettra à une société, à une communauté pleinement humaine de se constituer :* vinculum *doublement substantiel parce qu'il lie les éléments du discours au fur et à mesure qu'il les invente et qu'il fait s'interpénétrer les consciences dont aucune ne saurait être par une autre répétée : ainsi, dans les* Maîtres chanteurs *de Richard Wagner, chaque acteur exprime par un leitmotiv musical la dignité qui lui est propre et le sentiment intime qui le fait être; la caricature naîtra inévitablement de l'imitation d'autrui* (1) *: « La parole, écrit L. Stefanini, est ainsi réflexive avant d'être transitive; grâce à elle la personne participe de sa propre essence, et cette participation toute personnelle rend possible la participation interpersonnelle* (2). »

*Ne craignons donc pas que l'effort d'auto-conscience, toujours singulier, nous isole en un solipcisme dont nous ne nous évaderions plus. C'est au contraire cette transparence intérieure qui supprime les limites et réalise l'interpénétration des personnes par elle sauvées de l'extériorité spatio-temporelle.*

*Ce serait pourtant se méprendre que d'accorder à la personne qui se manifeste tout à la fois par la pensée et par le verbe le pouvoir de se conquérir et de devenir entièrement ce qu'elle est, comme si elle pouvait tirer d'elle-même sa valeur la plus authentique. Le fondement d'une dialectique de la personne, non plus abstraite, comme la dialectique de l'Idée hegelienne, mais concrète, puisqu'elle saisit le prin-*

langue est ce par quoi le langage se rend significatif de l'autre du sein de l'âme même. La double substance, expressive et significative de la langue, engendre en dehors du champ de la poésie proprement dite le champ de la littérature. » *Motivi di un estetica spiritualistica*, Archivio di filosofia, 1942, XX.

(1) Si nous choisissions un exemple limite, nous pourrions même dire que la parole appelle les choses et les personnes à l'existence en les nommant : *Tu es Petrus*... Tu es ce Pierre sur lequel je construirai mon Église. Tu n'existais pas comme tel avant que je t'ai nommé, que je t'ai signifié ce que tu étais au plus profond de toi-même. Par le Verbe nous sommes à nous-même *révélé*. Je ne crois pas dépasser par ces deux exemples la pensée de L. Stefanini.

(2) Extrait d'une étude qui va très prochainement paraître sous le titre : *Il personalismo filosofico in Italia*.

*cipe d'identité et de non-contradiction à sa source, là où il traduit l'identité du je sujet et du je prédicat, c'est la finitude radicale de cette personne, son incapacité à épuiser ce qu'elle est en soi : aussi jamais en nous l'existence ne coïncide avec l'essence, et jamais le pouvoir que nous avons de nous manifester ne s'accompagne d'un pouvoir que nous aurions de nous construire. Ainsi un vide subsiste en l'homme que Dieu seul peut combler, vide qui ne fait que se creuser à chaque progrès de la dialectique du je singulier. La personne éprouve son incapacité à se fonder elle-même; elle sent, à chaque insertion de sa propre pensée en elle, qu'elle ne vit que d'un emprunt originel, que quelque chose en elle la soutient, la constitue et la transcende tout à la fois. Je* me *pense et je parviens, en cet acte même de ma pensée, jusqu'à l'Être en qui pensée, existence et essence coïncident : cet Être, en me posant comme être libre, m'a confié en quelque sorte à moi-même; il m'a donné tout pouvoir pour me manifester et pour inscrire dans le monde mon propre chiffre :*

*« La preuve de l'unique nécessaire, écrivait L. Stefanini, dès 1930* (1), *tire sa force et sa valeur de l'ordre entier des phénomènes. Sans lui, tout est néant, et pourtant le néant ne peut être. Tout ce que nous voulons suppose qu'il est; tout ce que nous sommes exige qu'il soit. »*

*« La raison, a précisé notre auteur dans une récente étude, quoiqu'elle soit enracinée en la finitude de l'existence n'en contrôle pas moins ce qui la surpasse infiniment parce que le transcendant lui est présent en l'acte qui la constitue et la fonde; en cet acte, elle surprend, pour ainsi dire, le divin. »*

*Nous sommes ici beaucoup plus près de Descartes que le lyrisme de la forme ne nous le laisse croire : chez Descartes, la pensée saisit dans le même acte l'être de son existence et l'Être qui fonde son existence : je pense, donc je suis, mais je ne penserais pas si Dieu n'existait pas. Toutefois comme la pensée n'est pas atteinte ici de façon expresse comme ma pensée, il reste possible que ce soit Dieu qui*

(1) *L'Ortodossia di M. Blondel* (con una lettera del Blondel) : cet article fait suite à l'ouvrage même que L. Stefanini publia en 1915 : *L'Azione, Saggio sulle filosofia di M. Blondel*, Milan, Albrighi e Segati, 1915. Elle a paru dans la revue *Convivium*, Bologne, 1930.

*pense en moi, si bien que ne me serait garantie que la perennité de l'Être divin : ainsi tout, le monde et moi-même, risquons d'être absorbés, engloutis dans l'omni-présence de la Pensée. Dans une métaphysique de la Personne, la distance entre l'Être et mon être est maintenue : je m'atteins constamment dans mon pouvoir de me manifester, en mon unité, en mon identité, en mon unicité, en la Valeur que je recrée en la faisant mienne, en la signifiant comme telle; et en me pensant, je m'élève jusqu'à l'Être qui est tout à la fois la racine et la fin de mon être — je dirais presque, en usant du même terme que M. Gabriel Marcel, que je l'*invoque *— si bien que le mouvement circulaire par lequel je vais incessamment de moi à moi l'implique comme perpétuel médiateur :*

*« Le cercle qui m'unit à moi-même, dit L. Stefanini, dans un des Essais que nous avons traduits, s'achève par un acte significatif qui peut être plus ou moins valorisant et adéquat, mais il n'aboutit jamais à un acte pleinement constitutif. »*

*Nous ne nous sommes proposé, en ces quelques pages, que d'atteindre le nœud même de la pensée de L. Stefanini et l'inspiration initiale qui l'anime. Comment pourrions-nous faire autre chose ? Cette pensée, bien loin d'être parvenue à son terme et de s'être fixée en ses traits définitifs, ne cesse de s'approfondir en s'intériorisant, comme si sa tâche était, avant tout, de spiritualiser une vie intérieure, de signifier cette vie en la manifestant par l'intraduisible magie du verbe personnel.*

Alger, avril 1952.

# AVANT-PROPOS

L'itinéraire métaphysique, dont il ne faut s'attendre à trouver dans les quatre essais reproduits en ce volume qu'une ébauche, n'est autre chose qu'une enquête de la raison désireuse d'explorer quelques-unes des régions où se diffuse l'expérience humaine. Multiple et divers s'offre à nous le point de départ : la lumière de l'infini se diffracte en effet à travers le fini, et ce n'est qu'en rassemblant en leur foyer central les rayons diversement colorés, afin d'éviter que la diffraction ne dégénère en une dispersion évanescente, que l'on peut retrouver quelque trace de la source unique. Ne comptons pas par conséquent sur une intuition intellectuelle susceptible de nous mettre d'emblée en possession de l'objet même de notre recherche et de rendre inutile tout cheminement ultérieur; il ne saurait s'agir que d'une illumination progressive du but pressenti de plus en plus nettement à chaque avance nouvelle et d'autant plus clairement individué que la convergence s'annonce davantage des itinéraires tout au long desquels on se meut vers le point unique qui les rassemble.

L'art qui cherche l'absolu dans l'intuition et s'en enivre durant de brefs instants d'ivresse, arrachés à l'irréalité du songe, nous donne le pressentiment de la parole pure par laquelle l'absolue spiritualité est possédée et aimée, sans qu'il soit plus besoin d'avoir recours aux images d'une fragile beauté. La forme, qui ramène sous le signe de l'unité la multiplicité spatio-temporelle, nous renvoie, très au delà du pouvoir limité de cohésion des puissances synthétiques de notre esprit, à l'Unificateur suprême. La vérité humaine, ce processus d'adéquation, toujours perfectible et incomplet, porte signification valable de la Vérité sur laquelle elle se

règle et porte témoignage de cette Vérité. Quant à la personne humaine, plus est intense l'art par lequel elle s'unit à son intimité, plus sûrement elle découvre les caractères qui qualifient l'être en sa nature spirituelle et personnelle, et plus elle se rend capable, dans les limites où l'enferme sa nature créaturelle, de connoter la transcendance en ce qu'elle a d'absolu.

Suivons ces traces qui convergent vers une fin qui oriente chaque itinéraire : c'est cette convergence qui prête une cohérence à ces brefs écrits que je soumets à la bienveillante appréciation de mes lecteurs français.

# I

# MÉTAPHYSIQUE DE L'ART

## 1. LIEN DE PREDILECTION ET RAPPORT DE NECESSITE

La première rencontre de l'art avec une expérience capable de transcender la sphère des rapports mondains semble à un regard superficiel et empirique se réaliser dans l'espace largement ouvert au soleil de l'évidence, qu'est le terrain des intuitions du contenu.

Ce n'est pas ici le lieu d'évoquer l'histoire de cette rencontre, en rappelant comment une civilisation, quand elle est jeune, voit s'accroître les manifestations du génie créateur du peuple au fur et à mesure que s'entassent les pierres par lesquelles s'édifie le temple de la foi, cependant que le sentiment mystique de ce peuple se transforme en apparitions d'une beauté si simple et si ingénue que le destin de l'art semble à tout jamais fixé par une puissance si forte de transfiguration atteinte au cours d'un songe; aussi, même quand l'art a rejoint les sommets et atteint sa plus haute maîtrise, il ne parvient pas à abandonner ces thèmes de la « Nativité », de la « Cène », du « Jugement dernier » qui semblent seuls dignes de ses plus nobles réalisations; l'élan qui le porte vers les cimes de l'élévation religieuse ne s'interrompt jamais, pas même quand se manifeste l'opulence des formes, lorsque la surabondance des ornements ne paraît plus propice qu'aux plaisirs des sens et aux jouissances terrestres.

Pourtant il n'est nul besoin de quitter la sphère des expériences superficielles, ni d'affronter les risques de la

critique, pour reconnaître le caractère précaire d'une semblable rencontre; car le même génie qui édifiait la maison de la prière pouvait, sans rien perdre de lui-même, se tourner vers des buts profanes, ériger, par exemple, la maison où siègent les édiles de la Cité; le même pinceau qui peignait le visage de la Vierge n'éprouvait aucune répugnance à s'appliquer à un tout autre travail, à modeler les formes de Vénus; le même Muse qui chantait « la belle Vierge qui de soleil vêtue » ne voyait pas fuir l'inspiration en s'enflammant à la vue des « ondes claires, fraîches et douces où se reflète le corps harmonieux de celui-là seul qui me semble une femme ».

Le motif religieux a pu être à certaines époques un objet de prédilection pour l'art : ceci n'entraîne pas l'existence d'un rapport de nécessité entre les deux espèces d'expérience, d'autant plus que cette prédilection va aller en s'affaiblissant au fur et à mesure que la forme de l'art, devenue de plus en plus indifférente au contenu, finira par le résoudre entièrement en elle, excluant ainsi désormais toute autre signification que celle que revêt pour elle-même la forme devenue imperméable à toute attirance et sollicitation extérieure. Cette complaisance exclusive et solitaire ne se contente pas d'élever jusqu'à la dignité de l'art n'importe quelle apparition sensible qui, malgré ce qu'elle a de particulier et de banal, devient « l'occasion » ou « le prétexte » d'une résonance lyrique par elle suscitée — tels une ride du front ou, sur un motif de porcelaine, un reflet de lumière, ou encore le sillage de la rame sur l'eau, le vin qui mousse dans le verre, le phalène qui vient mourir sur la lampe —; elle va jusqu'à vouloir susciter des sensations rares et raffinées en s'adressant au fond morbide de notre être qu'elle excite et en faisant croître sur le fond limoneux du mal la fleur de la beauté.

Le lien entre la religion et le beau s'offre à nous si lâche, si facile à dénouer que l'art ne paraît pas renier sa nature lorsque, ayant délaissé les anges du ciel et les sirènes ensorceleuses de la terre elle-même, il se laisse entraîner par les démons déchaînés dans les abîmes obscurs de l'instinct et de la folie.

Et pourtant si l'art, avec sa coutumière ingénuité, parfois sincère, parfois adroitement complaisante aux ruses de la technique et à la tortueuse complexité de l'esprit moderne,

s'efforce de revenir à l'immédiateté du mode de sentir des primitifs; si des critiques experts jugent qu'aucun climat ne peut être trouvé plus propice à la maturation de l'inspiration artistique que le climat mystique qui nous induit à transcender la triste vulgarité des choses jusqu'à atteindre une foi capable de discerner le mystérieux, le prodigieux, le surnaturel, c'est le signe qu'un rapport de nécessité doit subsister entre ces deux formes en dehors d'un lien de prédilection qui s'avère singulièrement fragile tant qu'on se fie au seul rapprochement des contenus et, plus précisément, à ce lien qui, pour rattacher l'art à quelque chose qui le dépasse, risque de le briser et de le séparer de lui-même.

## 2. POESIE DE LA POESIE ET REFLEXION SUR LA STRUCTURE ARTISTIQUE

L'analyse que Martin Heidegger nous a donnée de la poésie d'Hölderlin culmine en un motif central où nous est révélé ce qui différencie cette poésie de toute autre : elle a fait d'elle-même l'objet de sa propre inspiration, c'est-à-dire qu'elle s'est élevée jusqu'à ces cimes où vibre une intense lyricité, dont la source est, indépendamment des diverses rencontres qui incitent occasionnellement le sentiment poétique à s'exercer, une réflexion sur la nature de cette expérience exceptionnelle; grâce à une expérience de ce niveau, l'homme s'empare des traits ardents lancés par les propres dieux; il se les approprie, si bien qu'ils deviennent des armes à la disposition de sa propre force : c'est là une expérience si peu ordinaire qu'Hölderlin n'est pas toujours parvenu à la dominer par son propre génie et qu'il fut finalement vaincu par elle et comme brûlé par cette foudre divine qu'il avait dérobée.

Une telle sensibilité qu'Heidegger nomme « poésie de la poésie » nous fait songer au travail accompli par Kant, dans le domaine de la spéculation pure, sur la forme en tant que telle de la beauté; cette forme fut, par lui, liée à la moralité; je n'entends nullement dire par là qu'il considéra son contenu, ni qu'il se proposa de parvenir à un moralisme esthétique — et moins encore à une esthétique didactique et moralisante; son dessein fut, en réalité, d'établir une

équivalence de rapports entre des éléments hétérogènes, c'est-à-dire justement une relation de nature symbolique ou analogique. La réflexion sur la structure de l'art, chez Hölderlin, se consumait tout entière en poésie; chez Kant, par le canal d'allusions, elle se transférait en cette sphère de la moralité, où triomphe une liberté pure, indépendante des impulsions sensibles, qui trouve à s'exercer dans le champ du beau, grâce au libre jeu de l'intellect uni à l'imagination, et grâce à la libre joie que l'art découvre dans les plaisirs des sens, même là où n'intervient aucune attraction sensuelle.

Il est permis de se demander s'il ne convient pas de transférer cette réflexion sur la structure de l'art en utilisant une telle façon analogique de procéder en dehors de la sphère morale, que Kant ne dépassait pas, pour recueillir les fines suggestions que l'expérience esthétique nous offre comme une voie qui puisse nous introduire jusqu'au sens métaphysique de l'être et nous permettre d'approcher ces valeurs religieuses qui se soustraient à nos prises quand nous employons, pour les atteindre, les réactifs ordinaires d'une expérience physique, ou que nous apportons avec nous une mentalité logico-mathématique, certes parfaite quand elle use de déductions et de calculs, mais inapte à saisir la signification des intuitions les plus éclairantes et les plus révélatrices.

Il s'agit, somme toute, de « lire ce chiffre de la transcendance » écrit en termes d'art, selon le procédé que Karl Jaspers nous a suggéré, mais dont il n'a su tirer lui-même qu'un bien faible profit.

Que les sciences de la nature possèdent des instruments d'enquête valables dans leur propre sphère, mais inaptes dès qu'il est question de pénétrer jusqu'au cœur même des choses — limités qu'ils sont à une vision quantitative et schématique à laquelle ils soumettent la réalité —; qu'on ne puisse croire par conséquent que par elles soit épuisée la sphère du savoir, mais que, pour rejoindre ce but, il faille qu'interviennent à leur tour les sciences de l'esprit pourvues, elles, des instruments adaptés à leur objet; c'est là un principe que l'on découvre sitôt que l'on approfondit la culture positiviste du XIX$^{e}$ siècle — et ce principe est désormais acquis, sans incertitude possible, à notre mode de penser. Or, pour accéder au but réservé aux sciences de

l'esprit, comment négliger les révélations que nous apporte un mode de sentir en tous points exceptionnel, qui nous entraîne hors de la détermination logique ou de la causalité mécanique, nous insérant, comme il le fait, en un règne de pure liberté qui semble le plus approprié aux conditions propres à la pure spiritualité.

On a dit que l'art que nous créons est celui qui, de son côté, nous crée. Tout en nous refusant à suivre ceux qui tirent de cette lumineuse hyperbole la conclusion que c'est l'art qui décide de notre destin d'hommes, nous n'en apercevons pas moins en lui la manifestation de la vocation la plus profonde, non seulement de l'être humain, mais de l'être lui-même.

Les périodes les plus pauvres au point de vue spéculatif et moral de l'histoire de la pensée sont justement celles durant lesquelles l'art, jeté hors du complexus organique des activités « sérieuses » de l'esprit, est abandonné à son jeu imaginatif déréglé et insensé au hasard des flatteries des sens et des caprices de la vie. L'évolution de la culture européenne entre la seconde moitié du XVIII^e siècle et la première moitié du XIX^e peut être tout entière exprimée par une seule coordonnée : celle que trace la ligne d'une reconquête progressive par la valeur esthétique de sa dignité; tout d'abord cette valeur s'insère dans le concert des activités spirituelles; riche d'une promesse matutinale, elle esquisse la courbe de son dessein futur; puis elle se hausse au poste d'honneur avec une autorité souveraine, surpassant toutes les valeurs de la vie et de la pensée.

La réaction de l'art contre le savoir illuministe fut excessive et injuste autant que l'interdit qui l'avait déterminée; mais il est certain qu'un système de pensée, qui veut atteindre jusqu'à la racine même de l'être et jusqu'à la raison de la vie, ne peut se constituer quand on prétend en exclure les instances que l'art propose et auxquelles il conduit par ses grâces insinuantes autant que par la gravité de ses oracles.

Toujours l'art s'est vu accaparé par les fins mêmes de la vie, et souvent lui fut ôté injustement tout ce qui aurait dû servir chez lui à l'enseignement, à l'éducation morale, aux passions patriotiques et politiques des hommes. Une réflexion qui l'individualise en sa forme caractéristique et qui le rend d'autant plus propre à une signification uni-

verselle qu'elle en respecte plus fidèlement la structure autonome et l'accent très singulier, arrive sans doute à créer les conditions les meilleures pour que cet art travaille non seulement pour lui-même, mais encore pour l'homme tout entier.

Nous nous proposons justement ici, sans introduire aucune espèce de moralisme ou de didactisme esthétique, en respectant la spécificité de l'art contenu en la sphère qui lui appartient en propre, de réfléchir sur la structure de l'art, afin de tirer de cette réflexion des indications sur la signification de l'être total, en lequel l'art lui-même est inclus, avec sa puissance révélatrice.

## 3. POESIE PURE ET VERBE INTERIEUR

Le mystère le plus haut où se dérobe et se révèle partiellement à l'homme le sens du divin est celui d'un Être qui réalise un mode supérieur de vie, au point de mériter le nom de « Dieu vivant »; ce n'est pas une vie, ce perpétuel recommencement d'une chute; ce n'est pas une vie non plus, ce recours incessant à des éléments étrangers que l'on intègre à une existence pour la sauver de l'anéantissement qui, à tous instants, pèse sur elle; la vie véritable, c'est celle où l'Être dialogue en quelque sorte avec lui-même, en un cercle parfait qui sans cesse revient sur soi, pénétrant au plus profond d'une plénitude qui ne pourrait durer sans cette reconnaissance et actualisant une reconnaissance qui ne saurait tourner à vide sur elle-même, comme simple pensée de la pensée, mais qui a besoin d'adhérer à un substrat consubstantiel dont elle procède, comme manifestation, image ou parole.

Le Verbe intérieur, à travers lequel l'Être, par un acte de libre création, sort de lui-même pour donner la vie hors de lui à un autre être, adhère si intimement à la matrice du générateur que celui-ci se complaît et s'aime en lui, en exhalant un souffle très pur d'Amour; et cet Amour, lui aussi, n'éprouve aucun sentiment de privation, ni aucun besoin, si bien qu'il demeure uni consubstantiellement au cercle générateur dont il procède, exaltant, par une note où s'exprime une ardente émotivité, l'instant de vie qui, bien

loin de se diluer dans le temps, se recueille en cette permanente présence qu'est le signe de l'éternel.

Nous corromprions le mystère et nous nous exposerions nous-mêmes à la corruption si nous prétendions en exprimer par une de nos propres expériences le fond clair-obscur : ce serait nous rendre incompréhensibles à nous-mêmes après avoir contaminé l'absolu en l'exposant au contact des imperfections humaines. De la perspective où nous nous mouvons d'une vie qui se consume dans le temps, nous ne pouvons parler de la Vie, sinon sous le voile obscurcissant de l'analogie; pour en dire quelque chose, il faut que, parvenus à cette limite des possibilités humaines qu'il ne nous est pas licite d'outrepasser, nous projetions sur le terrain qui s'ouvre au delà et où nous ne pouvons nous risquer les significations et les valeurs qui s'accumulent dans la sphère où l'homme s'agite et qui, pour y fructifier, exigent qu'on ne leur ferme pas l'accès sur un terme infini.

L'analogie, cette limite qui s'irradie de transparences lumineuses, ce terme qui n'a de valeur positive qu'en tant qu'il est un passage vers autre chose — instrument de connaissance que la logique des sciences retrouve toujours agissant au sein de ses calculs, quelque effort qu'elle fasse pour l'en éliminer — est l'indispensable médiateur qui lie l'un à l'autre les divers plans de l'être et s'offre ainsi à nous comme l'instrument le plus approprié à la pénétration métaphysique.

Il s'ensuit que l'art nous présente la plus valable approximation analogique du mystère.

Cette absolue capacité d'expression de l'être qui échappe à toute explication naturaliste; cette parole si pure qui ne peut rien signifier en dehors d'elle excepté l'être de celui qui la profère et sur qui elle revient en s'enveloppant de chauds effluves émotifs; cette aliénation de soi-même dans son propre verbe mental qui est le mode le meilleur qui soit pour nous reconquérir et nous posséder pleinement, c'est dans l'art qu'ils trouvent l'expérience qui les contrôle; car l'essence de l'art pourrait être aisément ramenée à un langage absolu ou à l'absolu du verbe.

Les esthétiques et les formes de poésie qui, venues du symbolisme, ont traversé, pour parvenir jusqu'à nous, toute la littérature moderne, ont cherché à s'immuniser contre tout contact sensible et à écarter tout résidu senti-

mental, toute réminiscence corporelle; elles se sont réduites à une pure vibration sonore où résonnent des états d'âme extrêmement légers et diaphanes, réalisant en somme l'idéal de la « poésie pure »; en poussant si avant leur tentative, elles mettent en évidence une orientation constante de l'art; même quand il a « quelque chose » à dire, jamais en ce « quelque chose » il ne se repose et ne se complaît; c'est au mode d'expression qu'il s'attache afin de ne pas se laisser distraire du colloque qu'il poursuit avec lui-même, ni distraire par des significations étrangères.

De même que, dans les expériences actuelles, la poésie veut être « un effort assidu pour se libérer d'un don verbal terrible en sa démesure », ainsi la parole que l'art exprime ne peut en aucun cas être tenue pour un simple moyen en vue d'une chose, mais comme chose elle-même : le sens de cette chose se révèle lorsque, au lieu d'aller au delà de l'image pour déceler en elle des intentions cachées, on parcourt en sens inverse l'espace compris entre cette image et les sentiments intimes qui se révèlent et se satisfont en elle en leur intégralité.

Mais la critique la plus récente paraît s'engager dans une direction opposée : elle est peu disposée à prêter trop d'attention à ce verbe intérieur; comme si elle était surtout désireuse d'abattre l'idole romantique de l'artiste qui, illuminé par l'image intérieure, ordonne librement et selon son caprice le monde des formes, c'est vers une conception qui entend demeurer exclusivement objective et formelle qu'elle se tourne au point de soumettre l'artiste à un destin déjà formé où triomphe, avec l'objectivité, le dynamisme technique des formes.

On ne peut donner tort tout à fait à la légitime réaction, ainsi exprimée; elle est dirigée contre une certaine critique qui, concentrant ses efforts sur « l'idéation », néglige « l'exécution » ou les sépare l'une de l'autre, dédoublant ainsi l'activité artistique qu'elle réduit à l'extériorisation d'une image mentale, déjà définie au cours d'une soi-disant phase abstraite qui serait réservée à la conception et à l'inspiration. Mais cette réaction revêt un caractère unilatéral et injuste sitôt qu'au lieu d'accueillir en ses cadres un nécessaire élément d'intégration, elle se tourne exclusivement vers ce que Benedetto Croce appelle la « fabula de lineis et coloribus » et prétend résoudre l'essence même du beau en

un simple jeu de tons, de touches et de proportions, excluant par cela même l'âme qui, seule, peut opérer la synthèse stylistique des facteurs physiques; ces facteurs, si l'âme n'intervenait pas, resteraient fragmentaires et sans signification : par suite en dehors, non seulement de l'art, mais aussi de la conscience.

L'intégration est d'autant plus nécessaire qu'elle est accomplie, en fait et malgré toute déclaration contraire, par ceux qui prétendent s'en tenir avec le plus de rigueur au pur canon formel : ces critiques, par exemple, ne peuvent parler de l'œuvre de Michel-Ange sans se référer au « type humain le plus capable de dominer la terre et même plus que la terre » (Berenson), ni faire allusion aux figures féminines de Cranach sans se reporter à « l'esprit luthérien, hostile à tout mode de sentir de vie païenne » (Marangoni).

Le « formaliste » le plus attentif à se surveiller ne parvient point à éviter, dans la plus cohérente de ses analyses de style, des expressions comme celle-ci : « Peut-être que tout style et toute qualité de style, peut-être même toute technique exigent-elles de préférence une particulière nature d'homme, une famille spirituelle spéciale. De toutes façons, pour ce qui est du rapport de ces trois valeurs, nous pouvons tenir l'œuvre d'art tout à la fois pour l'expression unique et l'élément d'une linguistique universelle » (Focillon).

Ce n'est que sur le terrain de la linguistique — disons, pour être précis, sur celui de l'exigence expressive en tous points fondamentale — que peuvent se lever et fleurir les formes de la beauté; et une discussion sur l'art, obligée qu'elle est à ne pas dissocier l'intériorité et l'extériorité, ne pourra jamais rendre raison de la sensation sans le sentiment, de la perception sans l'idéation, de la forme en un mot sans le Verbe intérieur qui la régit et la vivifie. N'est-ce pas à l'art que nous devons d'avoir une image, l'image le moins inadéquate possible, de la Révélation ?

## 4. VIE ET ABSOLUE PRESENTIALITE

Entre une éternité toute statique, prisonnière des ténèbres d'une inertie mortelle, et une temporalité incessamment

projetée au delà d'elle-même, si bien qu'elle dévore ses propres fruits et consume sa propre existence, aucune condition intermédiaire ne nous serait révélée, qui marque d'une façon moins angoissante le destin de l'être, si l'art ne nous faisait expérimenter *in speculo et in aenigmate* une vie qui n'est que présence absolue, une vie que le temps ne déflore pas, mais qui s'épanouit en une incessante et joyeuse activité, une vie qui n'est que perpétuelle invention de rythmes et d'harmonies nouvelles.

Pour penser un tel mode de « durer » qui, loin de diviser l'être, l'unit à lui-même en une « continuité de jaillissement »[1], une « éternité de mouvement et de vie » semblable à la ferveur qui renouvelle constamment du dedans la forme unifiante du jet d'eau, le philosophe de l'intuition ne peut se dispenser de ravir à l'art son secret : toute autre expérience humaine, en effet, l'eût mis en présence, ici de moments entre eux hétérogènes et séparés les uns des autres par de profondes déchirures, là d'une unité abstraitement et artificiellement composée à partir d'une matière hétérogène et irréductible.

L'art est bien, lui aussi, une substance temporelle et spatiale; il l'est même à ce point que Lessing crut possible d'opérer une distinction entre les actes au moyen du critère de leur temporalité et de leur spatialité. Mais en aucun cas il ne saurait s'agir d'abandonner l'art à l'extension et à la succession en raison du pouvoir que cet art possède et de l'action qu'il exerce sur cette extension et cette succession par lui resserrées à l'instantanéité du point et à l'immédiateté de la vision organique et unifiante.

M. Heidegger, après avoir dans *Sein und Zeit* perdu le sens de l'existence, fut sur le point de le retrouver lorsque, dans *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, il rencontra l'art et apprit sa capacité d'immobiliser ce qui s'écoule et « de fonder ce qui reste ».

L'art atteint et contrôle, en effet, l'instant précis où la sensibilité, faisant irruption dans la spiritualité tout en lui demeurant soumise encore, est suspendue au signe constitutif des valeurs universelles et essentielles. Aussi, le contour de l'image belle n'est-il point la limite qui la sépare des autres choses qui l'entourent, ainsi qu'il advient

(1) En français dans le texte.

pour la représentation empirique, mais le terme qui la constitue en sa cohésion autonome et illimitée, telles que voudraient être nos propres expressions mentales; de là provient que les parties qui la composent ne sont pas juxtaposées du dehors, mais se compénètrent mutuellement au point qu'en chacune toutes transparaissent et que chacune est tout à la fois centre et périphérie.

C'est pourquoi, tandis que le vers succède au vers dans la strophe, que, dans le chant, des mesures suivent les mesures, toutes les mesures cependant unies au motif conducteur, se repliant sur elles-mêmes dans les arabesques mélodiques et symphoniques, en fait forment une seule mesure et une seule note; quant aux vers, ils ne constituent qu'un seul vers et même qu'une seule parole, à tel point que tous les artistes pourraient fort bien s'appliquer à eux-mêmes le témoignage de Mozart quand il affirme que tout un « allegro » s'est, pour lui, fondu en une impression unique et instantanée.

L'instant, tissé de la succession des instants en notre vie quotidienne, dans l'art seul se soustrait à la fuite rapide du temps et acquiert une épaisseur, une profondeur en laquelle on expérimente, au delà des limites des possibilités humaines, la présence absolue qui hausse jusqu'à l'éternel une vie désormais permanente, recueillie si pleinement en elle-même, qu'aucun défaut et qu'aucune défaillance ne la menacent.

## 5. AMOUR SANS PRIVATION

Je n'ai pas à rappeler la conception classique qui fait de l'amour un mouvement du sujet tendu vers l'objet qui lui manque, le fils de Poros et de Pénia atteint de délire que consume sans interruption une jouissance passive au fur et à mesure que, gravissant les degrés de l'être, il sent en lui le besoin se combler, et le vide s'emplir jusqu'à l'instant où, ayant rejoint la plénitude du divin, l'amour cesse complètement. Une telle conception n'a rien perdu de sa signification pour nous; elle représente en effet une moitié de la vérité totale, la moitié qui nous est le plus accessible.

Enracinés en l'absolu et en l'infini, comme en l'acte qui nous fait exister en notre relativité et en notre finitude,

nous portons, inscrite en notre être propre, la double tendance à conserver jalousement cette singularité, qui nous constitue, et, tout en même temps, à la dilater et à l'accroître jusqu'à y inclure l'infini qui nous fait exister. Nous persistons en nous-mêmes, et nous sortons de nous pour nous dépasser; nous allons vers l'autre avec cette angoisse désireuse et amoureuse avec laquelle nous allons vers nous-mêmes, parce qu'en l'autre nous trouvons ce qui nous complète.

Il nous complète, en effet, cet autre dissemblable qui doit se faire semblable et identique à nous — aussi notre premier contact avec lui est-il pour nous un heurt et nous cause-t-il une blessure. — L'objet de l'amour — de cet amour qui naît d'une indigence — a toujours ce caractère sexuel d'opposition; et tel est bien le point de départ de la discussion entre les Sophistes et Socrate : point d'amour dans la pure similarité, point d'amour dans la totale dissemblance.

Des formes inférieures de la sensibilité et de la sexualité aux formes supérieures de la sociabilité et de la culture, toujours on souffre jusqu'aux larmes et au sang pour cette indispensable intégration; tout nouvel apport du savoir s'accompagne, en venant à nous, du heurt dialectique des difficultés, de l'objection, du doute, de la contradiction : ainsi nul rayon de lumière n'illumine la paupière sans l'avoir d'abord blessée. C'est pourquoi les plaisirs que la vie de relation nous procure sont toujours mêlés à leur contraire; c'est pourquoi aussi tout libre choix du désir est alourdi par la pesanteur de l'objet qui nous attache à lui et nous souille de son impureté au moment même où nous le lions à nous.

Telles étant les conditions auxquelles nous sommes soumis, la passion se trouve arbitre et souveraine dans le royaume de la nécessité qu'elle subit; allégresse et souffrance se confondent dans le cri des amants, comme se confondent le vol aisé qui les emporte et le tourbillon infernal qui les râvit en sa fatalité.

Mais ce n'est là qu'une face de l'amour. L'autre, c'est le mystère chrétien qui le révèle à l'homme, le mystère d'un Être qui aime sans éprouver un trouble sexuel et sans indigence, dans l'élan impétueux d'une vie qui déborde et reflue sur elle-même.

L'amour né d'un manque, l'esprit classique le guérissait

grâce à l'apathie du savant qui prenait pour modèle la passivité du divin : à l'opposé, le Dieu-charité est le modèle de l'amour qui naît de la plénitude et de la surabondance.

Notre expérience quotidienne témoigne de ce mélange en nous d'un amour ambivalent qui, d'une part, édifie l'objet et, d'autre part, le consume; ces deux amours s'y rencontrent dont l'un fait du don de soi sa jouissance, tandis que l'autre souffre incurablement d'un manque; mais, quand nous cherchons à pressentir ce qu'est le premier à l'état pur, seule l'expérience artistique nous en apporte la révélation.

Là, toute pesanteur disparaît, l'objet, placé pourtant hors des limites du destin humain étant possédé tout entier dans l'acte expressif qui le constitue; or cet acte ne pourrait posséder cet objet s'il ne le contemplait pas en son objectivité définie et autonome, et, pour pouvoir le contempler, il faut le posséder en l'intimité de l'acte qui l'engendre : parole que l'amour emplit jusqu'au bord, et amour dont la parole suivante exprime la substance : « *Verbum in amore et amor in Verbo.* » Là se rencontre le plaisir que Platon s'efforce d'individuer en l'isolant des autres formes de sensibilité et en lui donnant pour qualificatifs les mots : « pur » et « innocent », pour exprimer qu'il est sans tâche et exempt de douleur : c'est là le plaisir qui, défini par Kant en termes de spéculation pure, comme « plaisir auquel aucun intérêt ne se mêle et qui nous soulève au-dessus du pouvoir empirique des sens », avait trouvé déjà son expression pratique la plus haute dans « la joie parfaite » dont s'était emplie l'âme franciscaine, justement dans le sacrifice et l'absolu renoncement.

Il n'est nullement surprenant qu'ici esthétique et ascétique se rejoignent et que le chant d'amour du Poverello à son Dieu inscrive au plus profond du sentiment de la créature comme un pressentiment de la Renaissance : n'est-ce pas précisément la pauvreté qui, après nous avoir détachés de toutes choses, en tant qu'elles sont l'objet d'une cupidité charnelle et l'instrument de notre servitude, les reconquiert toutes sous le regard limpide de l'âme et les possède comme un libre don que l'âme s'accorde à elle-même ? Un tel don faisait la joie de Jacopone de Todi quand, parvenu à l'extrême limite de la pauvreté, il éprouvait qu'en son esprit habitait le monde entier.

Si profane et terrestre qu'il soit, parce qu'il est proche par sa forme de cette sainteté toujours possédante de ce qu'elle donne, amour naissant non de l'indigence, mais de la surabondance, l'art reste un portique qui s'ouvre sur les lois les plus profondes de l'esprit.

## 6. CREATION ET TRANSFIGURATION

On parle de transfiguration, d'abstraction, de changement de forme, de sublimation du réel pour expliquer le geste initiateur qui, au contact de l'art, transforme le fait en acte, mais aucun de ces mots ne peut traduire avec précision le sens du rapport artistique. Un seul y parvient : le mot création.

Tant que l'on n'a pas compris qu'avant l'art il n'y a rien, que, derrière lui ou sous lui, il n'y a rien qui le soutienne, — car la parole poétique est absolument inédite, elle ne naît que pour servir à une image, et c'est avec cette image qu'elle parcourt le cycle de son existence, déterminant par le rythme qui la lie à d'autres paroles, sa grammaire et sa syntaxe, sans être soumise à une règle extérieure, — tant que, dis-je, on ne rejette pas après l'œuvre tout ce qui, si l'on s'en tient à l'expérience, paraît la précéder, on ne peut acquérir ce regard clairvoyant qui pénètre jusqu'à l'intimité de l'art; je pourrais citer à l'appui de ma thèse bien des exemples : voyez le tressaillement qui saisit le marbre quand, devenue chair dans la statue, il palpite et prend son vol, oublieux de la frigide et lourde résistance de la matière; rien n'entrave l'œuvre accomplie, ni le rôle que jouent les floritures de la pierre, ni les rugosités de la toile, ni les aspérités des accents et des césures : bien loin de limiter l'intention qui guide l'artiste, elles lui donnent l'élan qui conduit l'œuvre jusqu'à sa parfaite réalisation.

Tout le travail qu'il faut s'imposer pour exhumer du lexique les trésors d'une langue, ou pour connaître les lois auxquelles obéissent matériaux et instruments ainsi que pour apprendre les secrets de combinaison des sons et de mélange des couleurs, tout cela n'est que travail et non art, travail exécuté par l'artisan, non par l'artiste : l'artisan, avant de s'abandonner au génie, doit en provoquer en lui

l'apparition; toujours d'ailleurs il reste un artisan et ne devient vraiment artiste que quand les connaissances et l'habileté qu'il a acquises deviennent de simples limites qui contiennent ses initiatives et se résolvent entièrement dans une création ailée et joyeuse.

La matière sourde et implorante symbolise le génie qui s'interroge en vain lui-même dans les intervalles douloureux de l'inspiration; mais que cette inspiration brille, et voici que chaque poète sent ce qu'éprouvait l'âme d'Hölderlin : les roches figées en leur orgueil et l'océan démesuré se soumettent, dociles, à l'appel de l'art qui les fait vivre en les frôlant de son souffle tiède et qui les étreint en ses ailes d'aigle.

En dehors de l'art, nous n'avons aucune possibilité d'ex périmenter l'existence en nous d'un pouvoir capable de faire apparaître un monde « *ex nihilo rei* ».

En utilisant le point de vue des naturalistes, nous ne pouvons guère découvrir autre chose qu'un « métabolisme » universel dont les variations, tandis que de lui se propagent des heurts, des mouvements, des influences et que s'entrecroisent actions et réactions, modifient incessamment la surface d'une matière sans tonalité sur laquelle l'observateur va tissant une trame de rapports et de coordonnées plus ou moins étendue et solide, mais incapable de résoudre en elle la quantité inconnue et impénétrable qu'elle embrasse. Nous restons en présence de ce que Vico nomme « une image sans profondeur, telle une peinture »; cette image caractérise la pensée humaine, à l'opposé de la pensée divine capable, elle, de créer « une image solide des choses, telle une créature ».

La critique kantienne, en dernière analyse, se met à la remorque de cette vision de naturalistes quand elle réduit l'action des pouvoirs synthétiques de l'esprit à la capacité d'imposer une forme à la matière de la sensibilité : action créatrice d'une « forme vide » qui se dissout quand elle est privée du contenu appelé non seulement à la remplir, mais encore à la soutenir. L'idéalisme post-kantien nous apporte bien finalement une « forme pleine », mais c'est en humanisant la création divine et en substituant une métaphysique à une esthétique.

On comprend comment, dans l'antiquité, en l'absence d'une théologie de l'acte créateur, la possibilité même de

pénétrer l'essence du fait esthétique faisait défaut; ou plutôt, à une théologie du démiurge correspondait une esthétique « mimétique », parce qu'il est fatal que le concept de l'art se modèle sur le concept de la divinité et que le premier soit, à l'image du second, plus ou moins déficient ou adéquat. Le démiurge composait les apparences du devenir en modelant le substrat pour qu'elles ressemblent aux types éternels qu'il contemplait, de la même façon que l'artiste de ce monde imprimait sur l'argile un type exemplaire de perfection : l'un et l'autre étaient ainsi contraints par une double nécessité, physique et idéale.

Quant à l'activité artistique définie par la « Poétique » d'Aristote, elle fut, en sa qualité d'activité créatrice, l'objet d'une interprétation erronée : la tragédie en effet, tout en s'y dégageant de l'imitation de la nature, toutefois y reste soumise à une imitation idéale; elle ne se libère ainsi de la nécessité historique que pour se soumettre à la nécessité logique et à l'universel scientifique (τὰ χατὰ τὸ εἴκος ἤ τὸ ἀναγχαῖσν). Le type intellectif ou le modèle idéal, héritage du classicisme, traverse en tant que canon de l'œuvre d'art l'histoire entière de l'esthétique; il ne s'efface même pas dans la « Critique du Jugement », où il ressuscite sous les espèces de la Beauté idéale.

La révolution religieuse de l'humanité, qu'apporta le christianisme, devait être également une révolution esthétique, mais cette révolution n'a pas manifesté encore ses pleins effets.

La révolution médiévale fut pauvre d'apports spécifiques dans le domaine de la réflexion sur l'art : son esthétique, en effet, se cantonna toute dans la sphère théologique, dans le concept nouveau de la divinité qu'elle introduisait : ce n'était plus le démiurge créateur d'une simple forme dont il revêtait les choses, mais le créateur qui fait surgir le réel du néant et dont la puissance enveloppe toutes choses. Quant à l'esthétique des temps modernes, dont on peut dire presque indifféremment qu'elle est, avec l'apport de Hegel, romantique ou chrétienne, elle était destinée à porter à sa maturité l'apport théologique, actuant dès l'abord dans l'art, puis conquérant à la réflexion avec une lucidité sans cesse accrue le nouveau concept d'une forme qui ne laisse plus hors d'elle un contenu auquel elle n'adhérerait que superficiellement; tout au contraire la totalité du contenu

descend dans la forme et se résout en elle, réalisant ainsi le « plasma » vichien ou la « forme pleine » de la création.

Il s'ensuit qu'on n'a plus à faire à la contemplation démiurgique d'un monde noétique qui soumet l'œuvre belle à un canon extrinsèque de type intellectif, mais, comme l'idéalité du créé demeure intrinsèque à l'acte créateur, de la même façon les valeurs essentielles que l'art exprime n'ont point d'autre origine que celle qui tient à l'inhérence de la forme à son principe générateur, c'est-à-dire au moment « lyrique » où l'artiste universalise l'image dans l'absoluté de son acte expressif. Le Godfred dont parlait Vico est « le type idéal que doit être le capitaine de tous les temps et de toutes les nations », non en raison de sa soumission à un modèle scientifique, mais à cause du caractère nécessairement essentiel de l'œuvre ramenée à sa matrice spirituelle.

Si, dans l'histoire, s'est accompli et achevé le processus qui va de la théologie à l'esthétique, il est très légitime que la spéculation effectue aujourd'hui le processus inverse, et que, tout en maintenant distinctes les deux sphères, elle tire de l'expérience esthétique ces révélations sur la métaphysique de l'être qui ne pourraient provenir d'une expérimentation exclusivement naturaliste du réel.

## 7. SPIRITUALITE FORMATRICE ET SPIRITUALITE FORMEE

Maintenant que nous avons entrepris de nous approprier le concept même de création pour définir la nature du rapport artistique, il convient d'aller jusqu'au bout afin de suivre un parallélisme significatif et de bien se garder de changer à mi-chemin de fil conducteur en substituant à la création l'émanation, l'identification, l'adéquation, et autres concepts similaires.

Certainement l'intuition ne se nourrit pas d'intentions, pas plus que l'inspiration ne se satisfait d'aspirations indéfinies, mais l'art va vers la sensualité de l'image en laquelle seulement peut s'achever son élan. L'opposition qui persiste, invincible, en toute autre espèce d'expérience humaine entre l'intérieur et l'extérieur, entre la spiritualité et la

naturalité, ne se résout que dans les seuls temples de l'art en une pacifique idylle : là seulement la nature prête au sentiment ses formes et sa voix : la rosée s'y transforme en larme, le crépuscule en nostalgique tendresse, tandis que les bornes qui tiennent enclose la vie domestique s'ouvrent à un besoin infini d'expansion. Même lorsque la nature n'est que tourmente, lutte incessante d'éléments qui s'entredéchirent, quand elle pèse sur nous comme un lourd couvercle de ténèbres et de nuées, ce n'est pas dans la dissonance et dans le contraste que s'épanouit l'accent finalement triomphant de l'art, mais dans l'accord pacifiant que l'art impose à toute l'adversité extérieure, si bien que le chant s'affirme toujours comme concert et harmonie.

Ce serait toutefois bien mal comprendre cette transfusion lyrique de sentiments humains au cœur de la nature que de voir en elle un retour panthéistique de l'esprit au sein des choses ou un acte engendrant au sein du tout une dissolution porteuse de nirvana.

Le besoin de s'abandonner et la volupté éprouvée à goûter sa propre dissolution sont certes bien des moments lyriques, expérimentés et soufferts avec intensité, mais ils demeurent dans le sujet comme des motifs de poésie, en tant que ce sujet, bien loin d'être consumé par sa souffrance, émerge de cette souffrance pour l'objectiver en face de lui-même et jouir ainsi de la vision qu'elle lui procure. Le panthéisme, l'anéantissement du nirvana sont objet; ils ne sont pas sujet de l'art.

Que le sentiment se rapproche des choses au point de se perdre en elles, nous aurons à faire à des sensations tout animales, non au sentiment poétique qui, lui, est humain. Même quand le naufrage dans l'océan de l'infinitude est doux au cœur du poète, même quand le tente l'engloutissement à l'image d'Empédocle dans le cratère fumant, son esprit surnage sur les eaux; il échappe à l'abîme et ne meurt pas; tout au contraire, il s'exalte au souffle de la mort qui le transperce; l'art n'est-il pas en effet, comme l'ont dit respectivement un de nos critiques et un de nos poètes : « amour de la vie » et « joie de la création » ?

Tout ce que nous venons de dire trouve son expression résumée dans le concept de « spiritualité formatrice » qui s'oppose au concept hégélien de « spiritualité formée » : ce qui signifie que la spiritualité prend forme, non point

en ce sens qu'elle se diluerait et se dissoudrait dans une forme, mais en ce sens tout différent qu'elle crée sa propre forme.

C'est pourquoi, si habile que soit le critique en l'art de mesurer des rapports, de définir des élans et des reliefs, de caractériser des tons et des ombres, jamais il ne trouvera dans la forme autre chose qu'une empiricité dépourvue de valeur et de signification tant que cette forme n'aura pas été immergée au sein de la relation vivante de l'acte créateur, seule capable de doter d'un système nerveux l'organisme d'un sentiment humain et d'une valeur expressive. La loi métaphysique de la primauté du spirituel se révèle au critique d'art au cours de son effort. Le monde des formes reste muet pour lui jusqu'au moment où, sa sensibilité s'étant affinée sous l'effet de toutes les épreuves de l'expérimentation objective et de la pénétration subjective, il est devenu capable de répéter à l'égard de l'œuvre d'art l'acte congénital de la re-création — tout comme demeure muet, pour le mystique, l'univers des choses et des êtres vivants, tant qu'il ne s'est pas élevé jusqu'au niveau où il peut les comprendre et les aimer en y découvrant l'exécution d'un plan divin.

## 8. REALISME ARTISTIQUE

On ne saurait comparer la création à une gnose où, à partir d'un état initial de coagulation, les substances iraient se raréfiant et se dégradant au cours de leur explicitation; elle n'est pas davantage semblable au parfum qui s'exhale en s'évaporant du flacon qui l'enfermait, ni au jeu vide d'images illusoires se concentrant, pour s'y évanouir, en leur centre de projection; elle est tout au contraire l'être suscitant l'être hors de lui-même et le maintenant uni à lui par sa puissance infinie, sans qu'il se dissolve en sa substance. Ainsi la création n'est pas seulement « *ex nihilo rei* »; elle est également « *ex nihilo subjecti* ».

Le fondement du réalisme artistique se trouve également dans l'application intégrale de ce concept dont nous paraît dépendre le destin même de la civilisation occidentale sur le plan de l'action et du réel; ou, pour mieux dire, le

réalisme artistique nous rend présent, il plie à notre service le concept difficile à appréhender par lequel se définit la dépendance ontologique fondamentale.

Le réalisme artistique ne doit donc pas être conçu comme « imitation du réel », mais comme « création du réel » : non pas confrontation de cette œuvre avec un modèle qui rivaliserait avec elle, mais confrontation de cette œuvre avec elle-même, afin qu'en sa propre intimité elle trouve la cohésion logique qui lui confère consistance et vérité.

Que les images soient gravées d'un trait appuyé et énergique ou qu'elles aillent en s'effaçant en une atmosphère crépusculaire, que leur contour en soit renforcé par un trait net, ou qu'on le laisse se dégrader en une frange claire-obscure, l'art, en aucun cas, ne s'affranchit du canon de l'achèvement formel : l'indistinct, l'imprécis n'ont en effet pas pour mission de signifier l'inexpressif, mais d'exprimer avec la plus grande perfection et décision possibles un sentiment indéfini qui exige d'être traduit en une image très fidèle. Mais si l'imprécision demeure extrême au point de susciter le désir d'une plus grande clarté, si, pour feindre l'originalité, on s'en tient à un jeu d'abstractions qui ne peut qu'engendrer un besoin d'évasion vers d'autres formes sans péril pour la cohésion cherchée et pour la sensibilité, alors l'art, qui demeure au stade de la simple velléité, avoue son incapacité à créer son propre monde, à s'introduire dans le cercle magique d'un monde bien à lui : en ce cercle où nous nous laissons enfermer avec lui, quand la réussite est atteinte, sans regrets et sans nostalgie.

Le créateur n'entasse pas des chimères, et l'imagination créatrice se distingue de la fantaisie délirante; tandis que cette fantaisie anéantit en effet les images en son jeu désordonné, l'imagination, elle, façonne sa propre image; il l'éduque en la soumettant à l'harmonieuse eurythmie où s'ordonnent ses parties composantes; il l'enserre en des nœuds vigoureux tout autour de son propre centre au point d'en faire une entéléchie aristotélicienne qui vivra de sa vie propre. La paternité reconnue de la forme ou, si l'on préfère, la dépendance qui la maintient liée à sa matrice spirituelle (qu'on se reporte à ce que nous en avons dit plus haut), bien loin de diminuer cette vigueur cohésive, la renforce; c'est seulement en effet quand vit la créature de

l'amour que le rire orgueilleux du père se donne libre cours.

Elle vit, cette créature, au point que l'on a l'impression que le père meurt en son fils, c'est-à-dire que l'artiste renonce à sa propre initiative et perd jusqu'à la conscience de lui-même en l'image par lui enfantée, et que cette image développe son dynamisme interne en cessant d'obéir au contrôle de l'auteur, ainsi réduit à n'être plus qu'un sujet possédé par l'extase ou un mécanisme passif d'enregistrement.

C'est pourquoi nous avons dit que créer une image, c'était déchaîner des profondeurs de la conscience une légion de démons qu'aucune force ne pourra ensuite contenir. Quand le critique des formes écrit que, « séparées », les formes ne cessent pas cependant de vivre, qu'elles sollicitent l'action, sont créatrices de l'artiste (Focillon), il reproduit la situation de ces personnages de Pirandello qui vont à la recherche de l'auteur, ou, si l'on préfère, ces formes entendent se débarrasser de l'auteur et tracer seules la trame de l'action. C'est cette même situation qu'entend formuler le romancier quand il déclare : « C'est une délicieuse chose que d'écrire, que de n'être plus soi, mais de circuler dans toute la création dont on parle (1) » (Flaubert).

Ce sont là des expressions hyperboliques d'une grande vérité que Flaubert ramène à de justes proportions quand il écrit : « L'artiste doit être dans son œuvre comme Dieu dans la création, où on le sent partout, bien qu'on ne le voie pas (2). » Il ne saurait y avoir génération sans autonomie de l'être engendré, ni autonomie de l'être engendré sans une dépendance vivifiante : la transcendance nécessaire ne supprime pas les deux plans; elle persiste dans la présence et dans la participation.

L'accent de l'art se confond avec le concept qui ordonne une cosmogonie.

## 9. INNOVATION ET REPETITION

Il est un problème philosophique qui semble excéder nos forces; Kierkegaard le définit « une croix que la philosophie

(1) En français dans le texte.
(2) En français également.

ne peut parvenir à porter et que pourtant elle n'est jamais parvenue à déposer » : ce problème risque fort de demeurer insoluble tant que nous le traiterons avec une mentalité de naturalistes et que nous refuserons d'appliquer aux sciences de l'esprit les évidences claires que l'art nous apporte.

Ce problème dont les ramifications sont infinies, peut être exprimé, de façon abrégée, dans les termes suivants : comment les libertés peuvent-elles coexister ? ou, si l'on considère l'ordre que la liberté décrète, la situation qu'elle détermine : comment, en un monde déjà ordonné par une liberté absolue, faire place à des décisions autonomes ? ou enfin, si l'on considère l'irrévocabilité du fait : comment, en un monde déjà constitué, un acte qui ne soit pas une répétition indéfinie et monotone du déjà fait, peut-il s'insérer ?

Si l'on opte pour une perspective naturaliste, ce dilemme ne comporte aucune issue : ou loi ou chaos; ou déterminisme ou totale irrationalité; ou répétition indéfinie, ou contingence arbitraire et gratuite.

L'existentialisme de J.-P. Sartre, avec une sincérité impitoyable à laquelle nous ne pouvons refuser notre attention, transpose en termes de vie cette perspective empruntée au naturalisme. Tout son raisonnement peut être ramené aux propositions suivantes : si Dieu n'existe pas, n'importe quelle action est permise : la liberté existentialiste naît de la négation de Dieu. L'homme, parce que Dieu n'existe pas, est condamné à inventer l'homme. L'homme est libre du moment où n'existe pas une nature déterminée par Dieu. Et, quel que soit son désir d'éviter la gratuité de Gide, la liberté de Sartre, qui tourne pareillement à vide sur elle-même, se dissout en une licence universelle; total est le caractère arbitraire qu'elle revêt.

Mais voici que s'offre à nous l'expérience de l'art; bien loin de demeurer la spécialité des seuls artistes, elle se propage à l'humanité tout entière; elle émerge comme une fin idéale de toute notre pensée et de tout notre agir; que nous enseigne-t-elle cette expérience, sinon la possibilité d'introduire dans l'orbite du déjà fait un acte libre et original ? Ne nous dit-elle pas même que tout le déjà réalisé ne touche l'âme de l'homme qu'en tant qu'il s'y exprime de nouveau avec une vibration inattendue et y revêt un accent de nouveauté ?

Tout existait déjà constitué avant la venue de l'artiste :

la langue, l'histoire, la nature, le style, l'académie... et pourtant tout naît de lui comme si son œuvre était l'aube de la création.

Toute faite existait la gamme des couleurs et des notes de musique à tel point que le travail de l'artiste semble se réduire à une technique combinatoire, destinée à s'épuiser dès les premiers accords; or voici que, sans outrepasser les limites de la sensibilité et sans enfreindre la discipline des lois fixes de la consonance et du contre-point, à l'appel du créateur les symphonies des couleurs et des sons se mettent à varier à l'infini, sans que pèse plus sur elles aucune coercition venue du dehors; comme dans les paniers miraculeux où se multipliait le pain au fur et à mesure qu'il était distribué, dans les mines de l'art les trésors s'accroissent d'autant plus que l'enthousiasme poétique y puise sans parvenir à en épuiser le filon, ni à en toucher le fond.

Constituée *ne varietur* est la langue : le chant ne peut être modulé qu'au moyen des paroles transmises, paroles que l'usage a consacrées et sur lesquelles veille le zèle des puristes et des académies, et pourtant, sans que le poète ait besoin, pour feindre l'originalité, de violer les règles de grammaire et de syntaxe, sans qu'il ait à inventer quelque argot incompréhensible à son usage personnel (qu'il n'y ait là qu'une originalité simulée, c'est ce que prouvent en fait, partout où ils furent tentés, de semblables exercices qui tendent à la subversion anarchique des valeurs grammaticales et des formes de construction), sans qu'un tel recours soit nécessaire, dis-je, et dans le seul cercle de la langue courante naît, comme par une création spontanée, la parole unique, inimitable de la poésie; et même, si riche que soit ce jaillissement de poésie émergeant de la langue commune, la parole de tous se maintient d'autant plus personnelle qu'elle est plus pure, et d'autant plus pure que le sceau d'une âme y est plus fortement imprimé et qu'y vibre davantage le ton d'une individualité singulière.

L'histoire existe réalisée, et le génie ne peut se dégager des influences qui, dès le sein maternel, le lient à un milieu, le livrent à des passions partisanes, l'immergent en un cercle défini de culture et de civilisation. Et pourtant il accomplit une si merveilleuse transposition que son

mode de sentir n'est plus porté par le courant historique et qu'il ne vient plus à maturité à la suite d'un processus évolutif, comme un produit naturel, mais qu'émergeant, exceptionnel et libre de toute entrave, hors de toute consécution et prévision, il réintègre l'histoire en lui-même, la soumet à un filtre subjectivant et prête une nouvelle expression à l'âme de son temps et de son peuple en la faisant s'épanouir dans la fleur incorruptible de la beauté.

Achevé est le style : l'artisan singulier ne peut se soustraire à ses affinités formelles qui distinguent les époques, les régions et jusqu'aux cités et aux bourgs, déterminant familles et généalogies jusque dans le royaume du beau. Et cependant l'art le plus divin s'évanouirait entre les doigts de quiconque ne sentirait pas que de telles affinités sont comme l'onde non encore modulée d'un émetteur prédestiné à régir la variété des voix et des sons; car justement les formules liées aux époques et aux lieux changent de modulation d'un auteur à l'autre selon des cadences très singulières; aussi, comme par un jeu subtil de double transparence, lit-on à travers la trame historique et collective ce qui appartient à un seul et ne se transmet que marqué du signe d'une appartenance exclusive et jalouse.

Il n'est aucun artiste qui ne relève d'un maître; et à cette dépendance, ceux-là même qui n'ont fréquenté aucun atelier ni aucune académie ne peuvent se soustraire; et pourtant, à moins qu'il ne borne son ambition à enseigner la méthode et la virtuosité, aucun maître ne mérite ce nom, en matière d'art, s'il ne se propose lui-même comme exemple d'originalité, et s'il ne montre la route à suivre à l'élève, dans le seul but de susciter en lui le besoin de devenir un autodidacte.

Cette nécessaire sujétion dans le domaine de la liberté se propage ensuite en échos indéfinis dans le champ d'une expression artistique sans cesse renouvelée; ici, — et bien que l'interprète se trouve en présence d'une œuvre définie une fois pour toutes qu'il lui faut respecter comme on respecte une formule sacramentelle qui ne peut souffrir aucune addition ni aucune modification, — il n'en est pas moins paradoxalement tenu à l'extraire de son propre fonds afin de faire don, à cette œuvre à laquelle il ne saurait prêter la moindre note et le moindre accent nouveaux, de rien moins que de la vie elle-même. Ce n'est pas la

seule musique qui, pour retrouver une vie actuelle, a besoin d'instruments et recourt à l'orchestre : toute réalisation du génie, qu'elle soit incisée dans le vers ou sculptée sur la pierre, ou encore imposée au bois ou au cuivre, doit être exécutée une seconde fois par celui qui l'admire; d'où suit que la même œuvre peut avoir des résonances très diverses en chacun de ses exécutants; elle s'adapte ainsi, comme la manne des Hébreux, à tous les goûts, allant jusqu'à s'approfondir en des significations nouvelles à chaque effort successif d'un sentiment qui ne parvient pas à en toucher le fond.

Ainsi entre le déterminisme et l'irrationalité du hasard, entre la monotone répétition et l'arbitraire contingence, entre l'absolue passivité et la liberté sans lois, la voie reste ouverte — à condition qu'on sache lire le chiffre de l'art — à un règne de l'esprit où puissent proliférer les êtres libres, à un univers construit de telle façon qu'il pénètre jusqu'à la nature consciente, non pour les marquer de sceaux ou pour y imprimer des empreintes, mais pour y insérer une gamme inépuisable de rythmes, un nombre quasi infini d'expressions harmonieuses et de perspectives; comme est infinie l'activité qui prête un sens à ce tout qui est contenu en lui.

## 10. VALEUR DE LA SINGULARITE ET SINGULARITE DE LA VALEUR

Depuis la « Métaphysique » d'Aristote, la science, pour aller au-devant de l'universel, s'est trouvée contrainte à abandonner l'individuel, par là condamné à retomber dans la simple empiricité.

La quantification du réel, nécessaire sitôt que l'on entend imposer à la nature une expression algébrique, conduit à négliger les différences qualitatives des choses ou à ne les faire entrer en ligne de compte qu'autant qu'on en peut briser la consistance en les traduisant en valeurs soumises au calcul.

L'œil de l'observateur modifie dans une certaine mesure le comportement de l'objet observable : c'est là une de ces causes subjectives perturbatrices que l'on s'efforce d'éliminer afin de retrouver des valeurs purement objectives. Même

lorsqu'on en vient à reconnaître qu'après la suppression des causes perturbatrices dues à « l'équipement sensoriel » de l'observateur, une « baguette intellectuelle » subsiste encore qui encadre les données objectives, — d'où suit que l'univers décrit par la science conserve un caractère de partielle subjectivité, — on n'en souligne pas moins la supériorité de la « baguette intellectuelle » sur « l'équipement sensoriel » : elle est unique en tous les sujets, par suite non sujette à des variations individuelles; elle a le caractère impersonnel des valeurs logiques.

Les sciences de la nature parviennent à tenir dans ce terrain de la pure objectivité, en passant à travers le prisme de l'universalité impersonnelle des formes subjectives de l'entendement.

Tout ceci qui garde un sens en sa sphère propre, perd toute signification, sitôt qu'on entend l'appliquer à une vision philosophique du réel, car on prétend alors dissoudre la personne en valeurs d'abstraite logicité au lieu d'adapter, comme il conviendrait de le faire, les valeurs de la logique au concept de personne.

De là suit qu'on se refuse à placer à la cime de l'être un Dieu personnel, cette conception étant tenue pour un résidu dogmatique lui-même lié à des représentations anthropomorphiques qui le contaminent. La pluralité des esprits est reléguée dans un « monde des représentations », et leur ascension vers la valeur interprétée comme une absorption dans le logos impersonnel de l'esprit infini. Même quand on entreprend de construire la personnalité morale dans la pleine rationalité, au lieu d'entendre cette rationalité comme le *vinculum* interne de la personne — *vinculum* qui confère à cette personne cohérence et unité au sein des moments discontinus de l'existence — on l'entend comme la faculté de maximiser l'acte par l'intention qui lui confère l'universalité; ce qui aboutit à interdire à la personne l'accès à l'intimité de son propre mode de sentir et à l'appauvrir en la privant des chauds effluves de l'émotivité et de l'amour.

Si l'art revêt pour l'homme une valeur, c'est à la condition qu'il refuse de laisser envahir le savoir philosophique par l'impersonnalisme scientifique; il lui appartient de prouver que le niveau le plus capable de contenir l'universalité de la valeur est le niveau le plus individualisé et le plus personnel.

Par suite, c'est bien d'une suggestion esthétique que dérivent les diverses philosophies du concret; c'est d'une expérience esthétique que la recherche tourmentée du singulier tentée par Kierkegaard tire son origine; depuis Dilthey, c'est également au nom de l'art que l'historicisme, rompant l'unique cercle dialectique de l'historiographie hégélienne, réduit à des types les diverses constellations historiques dont ne cesse de s'enrichir le firmament de la culture; c'est avec les moyens que l'art lui offre que M. B. Croce se propose de capter l'individuel dans l'histoire, ceci jusqu'à l'essai révélateur de 1893 : « L'histoire replacée sous le concept général de l'art »; il devait demeurer ensuite engagé dans l'orbite de son intention juvénile, même après avoir découvert l'universel concret du concept historiographique.

Il est vrai que la réflexion sur l'art elle-même était destinée à subir le contre-coup de l'impersonnalisme scientiste; en se proposant de rejoindre l'idéal de l'art pur, on entend que les extases de cet art, débarrassées de tout résidu perceptif, soient mises également à l'abri de l'influence subjective des moindres réminiscences sentimentales, comme si Narcisse n'était pas assez libre quand, après avoir repoussé les appels des sirènes, il se laisse enchanter par la contemplation de sa propre image.

Mais cette catharsis esthétique, si elle prend un sens en tant qu'elle est une réaction, une réaction contre toute espèce de récit biographique qui lierait les formes belles à l'exaltation personnelle et au document psychologique, les réduisant par là à de simples règlements d'administration privée, cette catharsis, dis-je, ne parvient pas à purifier l'art au point de le séparer de lui-même, puisqu'elle lui interdit d'être une confrontation totale de la conscience et du monde. En dehors de toute confession ou déclamation sentimentale, une propriété spécifique lui reste : le sentiment de l'inhérence de l'objet au principe qui l'engendre; en cette inhérence qu'il ne peut rompre, l'objet s'embrase au feu de la subjectivité à un degré tel que cette subjectivité, malgré la pudeur qui l'empêche de se déclarer, malgré les risques qu'entraîne la communication, ne peut s'empêcher de manifester ce qu'elle a de plus intime et ce qu'elle cache le plus jalousement.

On peut ignorer la personnalité « biographique », — c'est

le nom que l'on a donné à cette personnalité superficielle qui provient des circonstances extérieures et dérive des épisodes même de la vie domestique de l'auteur; — mais ce serait priver l'œuvre de ce qu'elle contient de plus divin que de la couper de la « personnalité lyrique », c'est-à-dire du motif spirituel qui transfigure « l'en-soi » opaque en un « comment » et ramène à une seule caractéristique les caractères multiples qui composent une action. Tout ceci est appelé sentiment, pour cette raison qu'il consume en lui le conceptuel, l'abstrait, le commun, le générique, mais en exaltant l'individuel jusqu'à lui conférer une lumineuse évidence; cet individuel est qualifié d'ineffable justement parce qu'aucun autre moyen que la parole proférée par l'art n'est capable de le surprendre en son intimité secrète et de le communiquer.

Si maintenant nous considérons le personnalisme artistique *ex parte objecti*, nous pourrons constater que l'empiricité s'y trouve soumise au sceau de l'individualité, de telle sorte que l'objet, non seulement est individué en sa forme, en étant isolé des autres objets, mais encore est élevé à la dignité d'une forme unique, singulière, marquée qu'elle est de ce signe d'élection spirituelle qu'est le signe.

Schopenhauer s'est bien rendu compte que l'objet de l'art, soustrait à l'étroitesse de l'individualité est universalisé (si bien qu'il ne s'agit plus de « cet » arbre, mais de « l' » arbre, de « cette » douleur, mais de « la » douleur); toutefois il n'a pas su pénétrer jusqu'au fond du processus qui universalise l'individuel sans doute, mais sans le vider de ce qu'il a de particulier; il engendre la « singularité » qui se trouve être ainsi le point où l'universel et l'individuel se rencontrent et coïncident : par suite de ce processus — pour prendre un exemple — la douleur se hausse jusqu'à ce qu'il y a d'essentiel dans l'expression humaine sans pour autant cesser d'être, et tout en exigeant même de demeurer telle douleur déterminée : celle d'Andromaque ou de Françoise de Rimini, de Marguerite ou de Lucie de Lamermoor.

Ainsi, à mi-chemin de la logicité impersonnelle et de l'empiricité quantifiée et mécanisée, une voie s'amorce qui va permettre d'éviter un emploi unilatéral et exclusif des moyens de pénétration offerts à l'homme; par elle, on pourra s'élever jusqu'à saisir le sens ultime de la réalité,

le regard de l'art étant seul assez pénétrant pour percevoir tout à la fois la valeur du singulier et la singularité de la valeur.

## 11. SORCELLERIE DE L'IMAGE ET IDOLATRIE ARTISTIQUE

Créativité, caractère absolu et singularité expressive, amour sans défaillance, plaisir innocent, certes les dons que l'art nous apporte sont trop nombreux pour que nous ne nous sentions point induits à refuser tout autre don qui ne pourrait rien ajouter à tant de richesses. Comme les apôtres du mont Tabor, nous hésitons à délaisser le lieu de la Transfiguration; là et non ailleurs, il nous semble qu'il convient de construire nos tabernacles pour leur assurer une demeure stable.

Bien souvent, l'homme a obéi à la suggestion d'une telle invite et toute l'histoire de la culture occidentale, en ses principaux motifs, pourrait être ramenée à un dénominateur commun : idolâtrie artistique dans l'antiquité; idolâtrie esthétique dans les temps modernes.

On divinisa d'abord l'objet de l'art; plus tard, on divinisa le sujet.

Avec les belles images de l'antiquité, ce ne sont pas seulement des formes d'art qui naquirent; mais tout un monde de divinités, toute une mythologie surgirent, non qu'il se soit agi de matérialiser l'idéal, pas davantage de transfigurer le sensible, mais bien plutôt de créer une zone intermédiaire, où le monde et l'au-delà du monde, l'homme et la divinité, l'univers des Idées et celui des représentations puissent se rencontrer et se joindre en une seule réalité.

La forme belle donna ainsi libre cours à la vocation qui la soulevait vers l'infini et vers l'absolu; et — comme l'image, pour l'homme primitif et pour l'enfant, n'est pas le signe de la chose, mais la chose elle-même, songe et réalité, figure et vivante consistance tout à la fois — ainsi le peuple fit couler le flux impétueux de la vie intérieure dans l'image poétique, promue du coup au rang de réalité sacrée, non par l'artifice des prêtres, mais par l'effet d'une impulsion toute naturelle.

C'est pourquoi les livres sacrés y furent les poèmes, et poèmes y furent les traités de philosophie. C'est pourquoi la statue de la divinité ne symbolisa pas le divin, elle le constitua, le pétrit d'or, d'ivoire et de marbre; voici que les vents soufflèrent, que les tempêtes se déchaînèrent, que les aubes sourirent, non pour manifester la puissance du dieu caché, mais pour la révéler directement aux hommes tel qu'il est avec sa main teinte de la roseur matinale ou avec sa voix tonnante, ou armé du trait ardent qu'il s'apprête à lancer. Rien ne restait — selon le mot de Hegel — au fond de la science de ce qui constitue la nature essentielle du sujet qui inspire l'artiste; et, grâce à la réalisation de l'équivalence parfaite du « Grund » et de la forme, on accédait à « la perfection du règne de la beauté », où l'art est religion, et la religion, art.

Le premier défi à un monde ainsi constitué, ce fut l'Apôtre qui le proféra, lorsque, passant au milieu des sanctuaires et des temples des dieux, il invita les hommes à élever leur âme vers le Dieu inconnu, vers le Dieu dont l'art et le génie de l'homme ne peuvent sculpter le visage, vers le Dieu invisible.

En fait, bien qu'il fût comme englouti dans la contemplation de l'objet divin, le créateur de déités et de mythes ne fut pas détourné de lui-même au point de ne pouvoir assister à la genèse au plus profond de son être de l'œuvre magique. Lorsque les poètes, se sentant envahis par la fureur sacrée qui agitait les prêtresses et les augures, purent dire d'eux-mêmes : « Un Dieu est en nous », alors s'annonça, au sein même de l'époque classique, un prélude romantique.

## 12. L'ABSOLU DANS L'EXPRESSION ET L'IDOLATRIE ESTHETIQUE

Ce ne serait pas respecter entièrement la vérité que dire du romantisme qu'il est simplement la réduction de la vie et de la réalité universelle à la forme de l'art. Le romantisme est l'aspiration s'essoufflant à atteindre cette réduction; l'enthousiasme s'y allume, mais à cet enthousiasme se mêlent l'inquiétude angoissée et la souffrance qui naissent des élans avortés, et de leurs contradictions; la réduction

ainsi tentée ne vise plus à diviniser l'objet, mais à diviniser le sujet qui s'éprouve infini en manifestant sa propre liberté, et rend ainsi l'objet infini et libre.

L'art est toujours dans le monde romantique cette « idée sensible » que Platon avait pressentie et dont le néo-platonisme avait poursuivi l'explication : point de rencontre de l'idéal et du réel, du spirituel et du corporel, finitude de l'infini et concrétisation de l'universel, mais préromantiques, romantiques et épigones du romantisme sentent cette synthèse, parfois comme une idylle pacifiante, souvent comme un problème qui rend plus sensible la séparation d'avec le fond impénétrable du réel.

Parfois, c'est la « chose en soi » kantienne qui ressuscite la déesse voilée du temple d'Isis; il est interdit de soulever le voile sous peine de se charger du poids d'une éternelle malédiction; d'autres fois, l'amant de la beauté, violant l'interdiction, déplace le voile; pareil au héros de la fable de Fiorellin de Rosa, c'est l'être tout entier qu'il possède. en étreignant l'aimée.

Parfois l'art est seulement un « comment », un « analogue » ou un « homologue », un microcosme qui nous réfère au sens inaccessible du tout; d'autres fois, le « comment » tombe, comme glisse le voile d'Isis, et le microcosme se dilate jusqu'à devenir coextensif à l'infini.

Il advient que l'art — avec Gœthe par exemple — est l'île merveilleuse rayonnante de verdure et de fruits, où l'on se réfugie pour fuir l'océan démesuré qui l'entoure de ses ténèbres et de son épouvante; il arrive aussi qu'il est la voûte d'or oscillante entre le ciel et la terre, voûte qui s'emplit de tous les effluves qui montent de la terre et de chaque essence angélique descendue du ciel : le poète est alors la personnification de la puissance même de l'espèce humaine qui, du chaos prêt à se dissoudre des choses créées, tire la palpitation du rythme et les harmonies du beau.

Parfois — chez Wackenroder par exemple — l'infini est d'ores et déjà réalisé en un monde supraterrestre infini et parfait; le mysticisme artistique n'est plus alors que révélation de ce monde supraterrestre, ainsi participé dans l'imagination des poètes qui sont les prêtres qui veillent dans le temple et les ouvriers qui labourent la vigne du Seigneur; d'autres fois — comme chez Schelling — c'est l'absolu qui, s'élevant par degrés jusqu'à la parfaite expli-

citation de lui-même, en arrive chez l'homme de génie à se manifester comme nature et comme esprit, activité tout à la fois inconsciente et lumineuse qui draine à la surface toutes les profondeurs de l'être.

Il arrive — chez Schiller — que l'art est « un jeu » qui laisse en dehors de lui la tragique réalité de la vie sérieuse; ou alors il est lui-même ce travail sérieux qui ordonne, en un pacifique concert de volontés, l'État libre des belles âmes, et qui accueille le vœu de la nature, portée vers la libre expression de la grâce et de la beauté.

Par moments, le poète est, chez Hölderlin, le tyran qui subjugue les forces orgueilleuses et rebelles de l'univers; à d'autres moments, il est le martyr de son propre songe insensé et il meurt pour avoir osé au delà de ses forces et pour avoir fixé le visage du dieu.

Ainsi, dans le monde romantique, toujours en proie au délire de l'ivresse et perdue dans un songe, la poésie parvient à construire son propre royaume : elle n'hésite pas à jeter l'interdit contre la pensée qui poursuit inutilement l'universel et l'infini, alors qu'elle demeure enchaînée au particulier et au fini; ou alors elle s'enchante d'une fiction et s'imagine atteindre une compréhension infinie dans la coquille vide de ses concepts et par le jeu abstrait d'une algèbre mentale; ou encore elle poursuit dans la transcendance et la nécessité ce qu'elle ne peut réaliser dans l'acte immanent de l'esprit libre.

Mais ce n'est pas à tort que Feuerbach voit la dialectique de Hegel réaliser une « mystique rationnelle »; ce n'est pas à tort non plus que l'historiographie, plus perspicace, se rend compte que ce ne sont point seulement les racines de l'arbre hégélien qui sont pénétrées de romantisme et de mysticisme; ses branches et ses fruits en restent, eux aussi, imprégnés. Hegel est vraiment le dernier et le plus fidèle interprète de l'âme romantique quand il contraint juqu'à la pensée elle-même, cet adversaire implacable de l'art, à exécuter le dessein immanentiste de l'esprit libre, engageant toutes les erreurs humaines et le mal inséré en la vie dans un cercle qui, en son lumineux et très calme achèvement, revêt l'aspect de l'œuvre d'art. Dans les amples volutes de sa dialectique, il enveloppe et il enferme tout ce que le sentiment infini du poète était parvenu à dominer et à pacifier.

Aussi faut-il donner son sens plein à la si compréhensive formule de Gioberti et dire avec lui que l'idéalisme hégélien, c'est l'art érigé en métaphysique : n'est-il pas, en effet, une image poétique du monde devenue l'ultime expression de la vérité ?

## 13. L'ART COMME METAPHYSIQUE ET ESTHETISME

Puis le cercle hégélien fut brisé; mais l'art n'en a pas moins persisté en son orgueilleuse présomption de s'offrir à nous comme l'ultime expression de la vérité.

Cette présomption porte un nom : c'est l'esthétisme. Certes, il ne s'agit plus d'un esthétisme pyramidal enveloppant l'être tout entier en une chaude synthèse d'émotivité révélatrice, mais d'un esthétisme fragmentaire que demande à l'art des impulsions en quelque sorte instantanées qui illuminent des moments isolés de l'être; l'éclair qui saisit chacun de ses moments lui confère une orgueilleuse absoluté.

Jadis, le poète-devin se présentait comme l'oracle révélant des vérités cachées et le prophète annonciateur d'événements lointains; le poète d'aujourd'hui se prétend capable de donner un sens à une vie possédée dans l'instant même de l'intuition; il ne vise pas à une vision une et cohérente, mais se contente des fragments que lui en révèlent les brusques lueurs qui jaillissent dans la nuit où reste plongée la réalité. Il faut nous rassasier de l'instant; mais comme l'instant sublime de la vision poétique, même quand il manifeste quelque chose de la présence de l'absolu, n'a pas une durée qui puisse lui permettre de couvrir l'extension totale de l'existence, comme d'autres instants le dépassent en l'anéantissant, si bien que la vie semble se réduire à une succession d'instants qui s'annulent et se contredisent, voici qu'on se laisse emporter par une bacchanale où l'ivresse est reine et qu'on s'y abandonne aux rappels du moment et aux invites d'une sensibilité qui ne se veut raffinée que pour mieux refuser le contrôle et la discipline de la raison.

Cette sensibilité qui ne se défend pas contre la sensualité, abandon décadent qu'aucun remords et qu'aucune nostalgie ne traversent, c'est l'esthétisme.

Ces touches rapides sur la « métaphysique de l'art » ne suffiraient certes pas à définir les traits essentiels de l'ébauche que nous désirons présenter, si elles laissaient de côté la réponse qu'il importe de donner à cette prétention qu'a l'art de se constituer comme métaphysique et comme religion, bref, de s'offrir comme le tout de la vie.

Jadis, la civilisation occidentale livra bataille à l'idolâtrie artistique et la vainquit. On contesta à l'objet de l'art de se prétendre, parce que beau, supérieur à la beauté même : divin. Au prix du sang, ce ne fut pas la seule religion que l'on défendit, mais l'art lui-même que d'aucuns auraient voulu éliminer parce qu'il s'était identifié à la religion au point de paraître condamné à périr avec les idoles qu'il avait soutenues. Seuls d'intransigeants iconoclastes peuvent adopter cette attitude qui consiste à réunir dans une même condamnation, en raison de leur identité, l'art et le paganisme. L'esprit de ces iconoclastes anima dans le passé les conciles des hérétiques; il arma de puissantes armées et se déchaîna avec une furie dévastatrice; il se transmit jusqu'aux temps modernes et reprit avec le pessimisme luthérien une nouvelle vigueur.

L'Église triompha, et sa victoire fut celle de l'art lui-même. A la beauté fut laissée sa propre vérité, mais il ne lui fut plus permis de prétendre parler au nom de toute la vérité. L'art demeura dans le temple de Dieu, mais on lui interdit de devenir le dieu du temple.

Toutefois, il fallut bien reprendre les armes contre la nouvelle idolâtrie : celle qui se transporta de l'objet au sujet de l'art qui fut divinisé à son tour.

Là encore, de nouvelles formes d'iconoclastie se manifestèrent : elles conseillèrent d'anéantir l'art pour reconstruire un système de vérité enclos en un froid calcul, système qui se détournât des révélations de l'intuition et de la vie dans l'instant riche d'émotion et de ferveur. Mais si l'homme ne saurait aménager comme des demeures stables ces instants privilégiés, au cours desquels il jouit, transporté par une magie enchanteresse, de l'absolu même, il faut bien se garder d'en profaner la splendeur; tout au contraire, c'est à la raison qu'il appartient d'aller au delà : surpassant cette prestigieuse présence de l'absolu, la raison nous fait mesurer tout ce qu'il y a dans l'existence d'inachevé, et, sans pour cela détruire la beauté, elle nous met en face de la

vérité. C'est la raison qui, bien loin d'abuser l'homme par les flatteries de l'impuissant orgueil et de l'abandonner à la torpeur d'un songe ou à la ferveur insensée de l'ivresse, soude en une unité cohérente les révélations discontinues de l'intuition et les exprime pour nous en une image qui projette sa clarté sur l'Autre-que-nous.

De cette authentique information sur ce qui nous surpasse, l'art lui-même tire profit. Certes, l'art semble naître aussi spontanément qu'une fleur, et son premier sourire est innocent comme celui de l'enfant. Mais comment pourrait-il s'enraciner dans les marécages d'une vie qui resterait ignorante de ses efforts, de ses souffrances, de ses devoirs ?

L'esthétisme détruit, avant même qu'aient poussé ses premiers rameaux, cet art qui l'a engendré; la raison en est qu'un art puissant et riche ne peut croître et prospérer sur le fond d'une vie qui ne croirait qu'à l'art.

II

# MÉTAPHYSIQUE DE LA FORME

## 1. THEORIE DE LA FORME

Si nous partons de la psychologie, c'est parce qu'elle constitue un terrain où s'offre une utile récolte de matériaux. Une science expérimentale des faits de conscience peut assumer une fonction en marge des doctrines spéculatives par le fait justement qu'elle impose une enquête patiente en cette sphère du particulier, de l'immédiat, de l'observable que tend à négliger ou à parcourir d'un regard distrait celui qui, s'abandonnant à la sollicitation des plus grands problèmes, est anxieux d'en achever rapidement la synthèse.

C'est du terrain expérimental qu'est née la théorie de la forme (ou *Gestalt-theorie*); en son aspect le plus général, on peut la résumer par cette affirmation : *la perception de l'objet est autre chose que la somme des impressions produites par des stimulants isolés*; ou par cette autre : *le sentiment que nous avons des choses est l'impression globale d'un tout qui domine les parties et les résout en lui.* Enrichie par les apports des gestaltistes authentiques, tels *Wertheimer*, *Köhler*, *Koffka*, la théorie — pour ce qui se rapporte du moins à la constatation d'un fait d'expérience — se répandit vite hors du cercle des initiés, à tel point que, comme le dit *Sante di Sanctis*, il n'est pas un psychologue qui puisse se refuser à convenir que *la forme est quelque*

*chose de distinct des éléments* singuliers de l'objet considérés analytiquement.

La voûte étoilée que constellent des myriades de points lumineux, cette voûte où l'œil de l'observateur dessine le Char, Orion, la Voie lactée : les crevasses d'une vieille paroi et les taches de crépi frais qui, pour l'observateur, dessinent les contours précis de personnes ou de choses; la substitution, spontanée ou volontaire, de représentations particulières à un complexe ambigu où figure et fond sont mêlés — ou, si l'on préfère, leur projection sur un dessin divisé en deux zones bien distinctes dont chacune peut être perçue, soit comme figure, soit comme fond —; voici quelques faits choisis au hasard parmi des milliers d'autres qui prouvent l'aptitude de la conscience à imposer un ordre au matériau sensible, en en composant les éléments selon une forme unifiante et signifiante. Et voici encore une preuve fort simple de cette résolution nécessaire des éléments dans le tout : on a observé qu'un seul coup de pinceau peut modifier la valeur chromatique d'un tableau, détruire, par exemple, la ressemblance d'un portrait, sans que l'œil puisse parvenir à individuer la cause très particulière de l'altération. De la même façon, une seule note peut venir s'insinuer en une harmonie dont elle modifie ainsi radicalement la valeur complexive.

Les expériences faites sur l'attention, expériences qui ont pour but de déterminer combien d'objets peuvent entrer en son champ pendant un seul instant, apportent indirectement une contribution à la théorie de la forme. *Titchener* a prouvé en effet que, si l'on présente simultanément un certain nombre de stimuli à un organe des sens, le sujet peut, s'il s'agit de stimuli visuels, en percevoir 3-5 avec une attention claire, ce nombre pouvant s'élever jusqu'à 8, s'il s'agit de stimuli auditifs. Ces données ont fait l'objet d'une mise au point de *De Sanctis* : une multiplicité d'éléments pénétrera simultanément dans le champ de l'attention pourvu que les éléments eux-mêmes « soient saisis par l'attention en une synthèse unificatrice ». Ce qui revient à dire que la mire de l'attention ne vise pas les détails, mais l'ensemble : l'aire dans laquelle cette attention s'exerce peut avoir une certaine extension pourvu que la multiplicité se coagule en une forme, c'est-à-dire demeure marquée du caractère de l'unité.

La substitution de la perception à la sensation comme fait « primaire » de la vie de la conscience est une déduction de la théorie de la forme. Il nous faut donc dire paradoxalement que *nous n'avons aucune sensation de la sensation*, quoique la sensation soit considérée comme une modification du sujet sentant produite par un stimulus externe. Déjà, bien avant les études des gestaltistes, *W. James* observait que l'on ne peut parler de sensation, sinon « en termes d'abstraction » pour une étude élémentaire du fait perceptif; quant à *de Sanctis*, bien qu'il n'entendît pas renoncer à placer dans la sensation le premier contact avec la réalité, il reconnaissait qu'on ne peut rendre compte de cette sensation qu'en l'élevant au niveau de la perception, en la considérant précisément comme « une perception limitée et obscure ». *Benussi* démontrait par des expériences réalisées sur des sujets de 5, 7 et 9 ans que l'enfant voit des ensembles, saisit des totalités, et non des sensations simples et singulières. C'est ce dont on s'apercevra bien mieux encore en considérant des adultes : nous ne pouvons dire que nous apprenons la qualité inhérente à une sensation unique — la couleur rouge par exemple — sinon dans l'acte au cours duquel cette qualité s'organise en un complexe perceptif, par exemple dans la perception d'une rose : une abstraction en extrait une qualité simple. Pour nous exprimer comme les gestaltistes, nous dirons que les purs éléments sensoriels sont refondus en une *Gesammt qualität* qui est la donnée perceptive intégrale.

Nous pensons pouvoir résumer la signification de tant d'expériences par la loi suivante : *la conscience ne perçoit le multiple que sous les espèces de l'unité.*

## 2. LE PRINCIPE CAUSAL DE LA FORME

La psychologie expérimentale entend s'orienter vers une explication des faits établis, quand elle s'emploie à considérer les processus nerveux centraux qui accompagnent l'aperception de la forme, et elle avance une hypothèse : en conséquence de l'excitation de certains points isolés, dans lesquels le courant nerveux afférent de la stimulation

externe se décharge, des courants nerveux dérivés de confluence prennent naissance, espèces de « fonctions transversales » qui regrouperaient en des constellations particulières la matière chaotique des éléments sensoriels.

Par là, on déplace le problème et on élargit ses données plus qu'on ne le résout; on l'étend du plan physique où la forme s'objective, au plan physiologique où l'on suppose l'existence d'une autre forme, elle aussi objective par rapport à la conscience, qui constitue le corrélatif nerveux ou cérébral de l'autre. Cette correspondance ou cette possibilité de comparer comportement ou variation entre des plans hétérogènes, même si ces plans se conditionnent réciproquement, ne peut fournir une explication causale du fait considéré : ce fait déborde en effet la sphère purement physique et physiologique, et il n'acquiert sa pleine valeur qu'en s'intégrant dans la sphère proprement psychologique.

Les gestaltistes sont tout près de l'explication causale de la forme lorsqu'ils parlent d'un « récipient psychique » dans lequel serait recueilli le matériau chaotique de la sensibilité, récipient qui le marquerait d'un sceau et quand ils se réfèrent également à l'apport mnémotechnique qui soumet à des regroupements plus ou moins arbitraires les éléments sur lesquels la conscience exerce son activité. Prenons l'exemple de *Wertheimer* qui a imaginé de présenter une série de couples de points alignés; les observateurs pourront évoquer en présence de ces points diverses images d'objets accouplés : une paire d'yeux ou de lunettes ou encore les deux ouvertures d'un bouton, ou même, si son attention se fixe sur les couples de points les plus distants, un double couple d'isolants de porcelaine sur lesquels sont tendus les fils télégraphiques, le choix entre ces objets étant déterminé par la vivacité et la familiarité plus ou moins grande de tel ou tel de leurs souvenirs personnels. S'il s'agit du relief que prennent des figures bien déterminées dans la surface fendillée d'une vieille paroi ou dans les découpures et effilochages de nuages errant dans le ciel, on ne saurait avoir à faire évidemment qu'à des réminiscences surgies du subconscient et projetées sur un complexe insignifiant, où elles dessinent des formes vivantes.

Mais même ainsi on se borne à déplacer la question; on ne la résout pas; certes, on la déplace comme il convient

vers son nœud, mais on ne dénoue pas ce nœud : les aspects mnémotechniques sont en effet un ensemble d'éléments psychiques déjà soumis à une organisation et émergeant avec une forme qui leur est propre. Pour saisir le fait, pour le surprendre en sa nature élémentaire, il faut donc remonter jusqu'à la source de l'organisation mnémotechnique, c'est-à-dire jusqu'à l'activité perceptive qui ne se borne pas à réaliser ses synthèses, mais les conserve en les utilisant pour élaborer, au moyen des formes déjà conquises, les ultérieures acquisitions de l'expérience.

*Rignano* passe à côté du point central de la question quand, désireux de corriger l'explication des gestaltistes ou de l'intégrer, il croit découvrir que le caractère d'unité que revêtent les données complexes des sensations élémentaires leur est conféré par la « réaction affective » du sujet, qui établit une discrimination entre ces éléments, choisissant ceux qui sont conformes à ses intérêts et éliminant les autres. C'est, disons-nous, passer à côté de la question, car la discrimination affective explique le « comment », non le « quoi »; nous voulons dire qu'elle rend compte des modes de groupement des formes par rapport à la situation interne du sujet, mais non de la constitution même de la forme comme telle; elle n'explique pas le phénomène dans son aspect général.

Les gestaltistes parviennent jusqu'au vestibule de la philosophie et réussissent à délier le nœud lorsque, avec *Aloys Müller*, ils voient dans la disposition à créer la forme une manifestation du pouvoir conscient du sujet unifiant, « une expression de la structure unitive de l'âme ».

## 3. L'UNITE DE LA CONSCIENCE COMME PRINCIPE FORMATIF

L'unité du sujet conscient, comme foyer central de la projection dynamique des divers contenus de conscience, et son identité comme projection de l'unité dans la durée, sont des données dont l'expérience interne nous offre le témoignage le plus évident et le plus immédiat : « notre Je, un et continu, maintient indéfectiblement, quoique ce soit à travers des changements sans fin, sa propre identité...

Cette identité, quatre espèces bien diverses d'infirmes l'affirment : en premier lieu, ceux qui, après une maladie, subirent une cécité complète des deux yeux, puis ceux qui ont été victimes des pertes de mémoire les plus graves; ceux aussi qui traversèrent de longues périodes de coma ou des crises de somnambulisme, enfin ceux qui, de quelque façon que ce soit, demeurèrent dans un état d'inconscience » (*de Sanctis*). Comme l'observe *Guillaume*, le fait seul que, tandis que changent les substances dont l'organisme est composé, tandis que se modifient le poids, la structure du corps, la physionomie et les tendances, l'humeur comme les opinions, le « Je » émerge de ces accidents en affirmant de lui-même : *j'ai changé*, exige qu'on se reconnaisse comme sujet permanent de tels changements. Les contradictions internes elles-mêmes qui nous partagent et les conflits qui nous lacèrent ne seraient en aucune façon concevables si, au-dessus de ces éléments en lutte, ne régnait pas un principe qui, indivisé, domine les divisions et les heurts, ou qui, tout au contraire, s'abandonne avec nonchalance au jeu des partis en contraste sans vouloir décider; et, de ce fait il subit, sans pouvoir s'aliéner, la pleine responsabilité de son négligent abandon.

*L'unité du sujet conscient est le principe de l'unité formelle et de la forme unitaire à laquelle sont soumis les contenus de la conscience.* Tout ce qui est reçu, est reçu selon la manière d'être du sujet récepteur; l'alimentation spirituelle, ainsi identique à l'alimentation physique, exige qu'au simple contact succède une ingestion, et que cette ingestion soit suivie elle-même d'une digestion qui rende les substances hétérogènes homogènes au principe vital qui les assimile : ainsi se trouve élargie la sphère de l'expérience propre au sujet sans qu'il ait à s'éloigner de lui-même. Le sujet ne se reconnaît et ne reconnaît comme son expérience que ce qui se conforme au principe d'unité, qui constitue son essence même, principe dont il ne saurait s'écarter sans se détruire lui-même. Le chaos est identique à l'inconscient : c'est tout ce que la conscience ne touche pas, ce sur quoi son action ordonnatrice et plasmatrice n'a pas de prise. La conscience est transparence lumineuse, mais sa lumière s'évanouirait en une obscurité qui ne finirait plus si elle ne se rallumait en rebondissant de chose en chose, irradiant ainsi le monde des formes. La sensation qui se

borne à imposer une limite — heurt ou choc qui rompt l'équilibre interne et mutile la forme antérieurement atteinte — doit être considérée plutôt comme un moment négatif de la vie de la conscience que comme son moment élémentaire, initial : celle-ci en effet ne s'annonce qu'à l'instant où, grâce à un reflux d'énergie venue du dedans, l'équilibre est rétabli, la blessure cicatrisée, la forme violée reconstituée, valorisée, dans les plus amples proportions qu'elle a atteintes, par la féconde incision qu'elle a subie.

Il convient toutefois de déterminer avec précision la nature du rapport existant entre la forme et son principe, afin que le « Je » de l'aperception, qui se saisit immédiatement comme identique en lui-même en chacune de ses pensées particulières, ne soit pas conçu à la façon kantienne comme pure « forme de la représentation », d'où résulterait l'impossibilité où une telle forme se trouve de s'objectiver en face d'elle-même et de s'apparaître autrement que comme phénomène parmi d'autres phénomènes. Le rapport existant entre le sujet conscient et les contenus de la conscience est non point *formel*, mais *formatif* : c'est un rapport de *productivité* pleinement *efficient*, non de *contenance*. L'unité du sujet conscient se distingue de la synthèse qu'il produit, il s'objective pour lui-même et se reconnaît non point dans la synthèse par lui réalisée, mais dans l'acte qui pose la synthèse. *Le sujet conscient se détermine, non dans les déterminations de l'acte, mais dans l'acte qui pose les déterminations; il demeure immanent à son propre acte alors qu'il s'affirme transcendant par rapport aux déterminations qui en dérivent.* L'unité de la forme est transcendantale par rapport à la multiplicité de ses éléments composants; mais l'unité du principe constitutif de l'organisme formel est, elle, transcendante. Ajoutons que le caractère transcendantal de la première serait impensable sans la transcendance du second; de la même façon que le *vinculum* formel qui rend impensable la représentation serait impensable s'il ne dérivait du principe formatif.

Par ces considérations qui permettent d'approfondir l'expérience psychologique sans toutefois s'en écarter, nous pénétrons dans la sphère philosophique avec des références riches de signification métaphysique.

## 4. LA FORME DANS L'EXPERIENCE ARTISTIQUE

Nous ne saurions abandonner l'expérience psychologique en ses aspects les plus intéressants avant d'avoir prêté quelque attention à la vertu révélatrice de l'expérience artistique.

Les gestaltistes n'ont pas manqué de tirer profit de cette ultime expérience : la remarque d'*Ehrenfels* a été souvent rappelée qui souligne qu'un changement de ton ne modifie pas une mélodie, ce qui prouve de façon manifeste que la forme maintient sa valeur autonome comme fait primaire et fondamental même lorsque changent toutes les sensations élémentaires qui la composent. A ce propos, je rappellerai volontiers l'éloge que Paul Valéry fait de l'inventeur du sonnet, ceci certes sans aucune intention gestaltiste ! : « Je ne sais ce que valent vos vers que je n'ai point lus... Mais si mauvais soient-ils, si plats, si insipides, si clairs, si niais, si naïvement formés qu'ils puissent être, toutefois je vous place dans mon cœur au-dessus de tous les poètes de la terre et de l'enfer !... Vous avez inventé une forme, et, dans cette forme, les plus grands se sont adaptés (1). »

On établirait un contact plus intime entre la doctrine de la forme et l'expérience artistique si on observait combien en cette expérience affleure avec une limpide évidence le rapport formatif qui va au-devant des matériaux fournis par la sensibilité, transfigurant ce donné par l'image de la vie intime dont il est l'expression et parachevant ainsi en une joie contemplative le travail de la gestation; si on observait combien y apparaît résolue l'initiative du sujet, au point que l'action ordonnatrice et plasmatrice de l'activité perceptive se perfectionne dans l'art jusqu'à atteindre au niveau d'une activité créatrice soumettant à son geste souverain les résistances et les aspérités de la matière, tandis que, après avoir dépassé les bornes dans lesquelles la sensibilité contient et guide les progrès de la science, elle s'épanouit en une atmosphère de liberté purificatrice et sereine ! Si on constatait encore avec quelle netteté sont dessinées les bornes où cette activité contient la forme

(1) En français dans le texte.

qu'elle découpe en contours affinés en présence de l'âme qui en jouit, si bien que plus rien ne reste au delà de cette forme qui puisse la limiter, l'atteindre ou la menacer, un cercle aux rayons infinis étant la seule image susceptible d'en exprimer le complet achèvement; si on notait enfin combien l'équilibre des parties est en cette forme si parfait qu'en chacun de ses éléments la vie du tout se réfléchit et que ce tout se dissoudrait si la moindre partie en était supprimée ou altérée. La forme affirme si vigoureusement dans l'art son droit à l'autonomie qu'elle peut, selon l'expression d'*A. de Sanctis*, se donner comme « forme réussie », sitôt qu'elle peut dire en parlant d'elle-même : « Je vis », et le dire jusqu'au point d'oser feindre une indépendance totale à l'égard de celui qui l'a engendrée et s'imposer à lui avec la force irrésistible d'une hallucination obsédante et tyrannique.

Tout ce qui renferme un désordre, souffre d'une dissonance, présente une discontinuité — l'espace juxtaposé à l'espace en une diffusion sans terme, le temps ajouté au temps en un cours indéfini — se soumet à la marque de l'art qui le ramène à l'unité. La syllabe qui s'ajoute à la syllabe dans l'unité du mètre, le vers s'ajoutant au vers dans l'unité de la strophe et du chant, la rime qui rappelle les accents et les cadences, le motif qui se renouvelle de mesure en mesure et s'amplifie en un inépuisable accord d'harmonieuses volutes, tout en insistant sur ses thèmes originaux : ce sont là autant de moyens dont l'art se sert pour remporter sa victoire sur le temps qu'il fait revenir sur lui-même en un cercle et qu'il contraint à l'unité de la forme. Tout ce que Hegel a écrit sur l'édifice architectural de la musique — la *cadence* conçue comme réduction à l'unité des intervalles isolés du temps, permettant ainsi à la succession de faire retour sur elle-même et fixant la durée, le *rythme* saisi comme cadence rendue vivante par l'accentuation du son en une partie de la mesure; l'*harmonie* affirmée comme une unité supérieure s'imposant aux notes coexistantes; la *mélodie* posée comme une harmonie en mouvement qui parvient à réaliser ses synthèses, soit en reprenant la mesure de la cadence, soit en dépassant librement les intervalles de cette cadence avec une période qui déborde sur les limites du vers — tout ceci pourrait constituer le chapitre le plus important de la théorie de

la forme, et sert, en tout cas, à exalter la force unifiante de la conscience; dans les va-et-vient de la musique, cette conscience se maintient et se meut, se répand et se concentre; elle y jouit d'une expansion infinie qui la ramène à elle-même.

La forme de l'art ne craint pas le risque, mais en ce risque elle éprouve avec hardiesse sa propre vigueur. Si donc il lui advient de choisir ce dont la composition reflète la sérénité au point de vue géométrique, ou physique, ou moral pour insérer ses harmonies, il ne se refuse pas à créer la forme avec l'informe et le difforme, soit qu'il traduise par des rimes âpres et heurtées l'éternel tourment, soit qu'il scande harmonieusement le rythme des discordances, du déchirement, de la douleur selon des lignes brisées et discontinues, avec des tonalités sombres ou un contraste frémissant d'ombre et de lumière. Peut-être est-ce par un jugement arbitraire que l'on affirme que le nom d'art du Baroque tire son origine du nom espagnol qui désigne la perle irrégulière (*Berrueca*); mais par là on montre que l'on comprend que la forme n'a nul besoin, pour s'imposer, de la sphéricité géométrique, qu'elle se recompose aussi à la cime du jeu le plus hardi et le plus voluptueux de l'imagination. L'art le plus proche de nous veut être dissonant, syncopé, déchirant, non point qu'il se plaise à néantiser la forme, mais parce qu'il s'est pris d'amour pour la forme difficile, pour celle qui engage d'autant plus l'initiative de l'artiste qu'elle triomphe davantage des oppositions internes et s'avive à leur contact.

## 5. L'UNICITE DE LA FORME ARTISTIQUE : LE STYLE

Tout ce que nous venons de dire reste insuffisamment significatif pour ce qui est des incidences métaphysiques d'une théorie de la forme; il convient de relever en effet qu'en plus de l'unité de la forme, l'art en crée l'unicité : j'entends par là qu'il crée cette unité qui ne se répète pas et n'est point susceptible de s'ajouter à d'autres unités, en constituant avec elles une multiplicité numérique; tout au contraire elle reste incomparable, dotée qu'elle est de ce ton très singulier qui distingue entre elles les créations de

l'esprit et que l'on nomme *style*. On répète le type de la chaise, de la table, du verre dans la mesure où l'on regarde ces formes comme des moyens et des instruments tout préparés pour la satisfaction des nécessités physiques qui nous concernent : à l'égard de telles nécessités, les formes peuvent être indifféremment substituées les unes aux autres, à la seule condition qu'elles permettent d'atteindre le but poursuivi; mais que ces mêmes formes soient effleurées par le souffle de l'art, et voici ce que *Gioberti* — utilisant un concept qui indiquerait à lui seul, si totale que soit l'incompréhension de la critique, combien il a pénétré à fond le fait esthétique — appelle *le type absolument unique*, celui qui ne saurait être reproduit en série et dont le moule doit être détruit sitôt qu'en a été dégagé la forme inimitable.

Des formes de style collectif — des formes qui se transmettent et vivent comme celles décrites par *Focillon* ou dont les « schèmes optiques » de *Wölflin* nous donnent les caractéristiques, ou encore qui varient indéfiniment comme varie, selon *Lucien Blaga*, dans la diverse sensibilité des peuples et des époques, la configuration du temps qui, s'écartant du type abstrait de pure succession défini par Kant, se modèle sur le *temps-fleuve*, le *temps-jaillissement*, le *temps-chute* — ces formes, dis-je, ne sont pas encore assez proches de la singularité expressive, de cette coloration très particulière à laquelle tout artiste, à chaque moment de l'acte créateur, soumet les formes transmises avec une empreinte personnelle si précise que nul ne pourra en révéler le secret s'il n'entre pas sans réserves dans le cercle même de cette sensibilité originelle, réexprimant à partir de cette conversion initiale tout ce qui se dit seulement dans l'inimitable parole qu'est le sentiment de la beauté.

L'expérience de l'art qu'accompagne la manifestation de la *forme absolument unique* suggère en même temps ce corollaire philosophique, lourd de significations métaphysiques : *ce n'est pas la donnée expérimentale qui individualise le spirituel, mais c'est le spirituel qui individualise la donnée expérimentale, en y exprimant l'unicité de la forme.* Ce n'est pas, si l'on préfère, la contingence des conditions organiques et physiques qui taille dans l'étoffe du je transcendantal unique les manifestations empiriques des individualités singulières destinées à se résoudre et à se dissoudre

dans la vie impersonnelle tout abstraite de l'esprit; c'est tout au contraire la singularité des esprits tous individuellement marqués d'empreintes entre lesquelles aucune confusion n'est possible qui s'exprime dans la singularité de l'image : cette image suscitée du chaos même de la sensibilité et élevée jusqu'à la perfection de la forme est ainsi destinée à diriger un moment de la vie de l'âme et à modeler ses sentiments les plus intimes.

## 6. LA PHILOSOPHIE DES FORMES

Partis de l'examen d'une forme qui n'entendait pas déborder du champ de l'expérience, il nous a fallu pourtant recueillir, tandis que nous allions jusqu'au bout de notre investigation, des échos et des résonances qui se sont propagés à toute la sphère du savoir philosophique. Nous ne saurions donc être surpris qu'à ce stade de la pensée on parle de « forme » dans d'autres champs aussi de la recherche philosophique; et nous ne pourrons considérer notre dessein comme épuisé, tant que nous n'aurons pas au moins tenté de voir si tant de voix, venues de directions si diverses, ne répondent pas en dernière analyse à une inspiration unique et ne se réfèrent pas, selon des perspectives diverses, à un unique motif fondamental.

Pénétrant à fond dans la recherche philosophique pour en tirer des déductions riches d'enseignement, *Spranger* dessinait les *Lebensformen*, c'est-à-dire les structures psychiques qui fournissent leurs caractéristiques à la physionomie psycho-physiologique des hommes; à la même époque, *Krieck*, avec des intentions tout à la fois éducatives et politiques, découvrait les *Uhrformen*, c'est-à-dire les sphères historiques dans lesquelles rentre l'activité humaine dans les divers temps et dans les divers lieux; dans ces cadres se développaient les fonctions subordonnées de la religion, de l'art, du droit, de la coutume, de la technique (l'étreinte de cette forme fut fatale à un grand peuple européen qui trouva en *Kriech* son pédagogue; cette forme fut pour ce peuple une prison). C'est de *Dilthey* que Krieck et Spranger avaient hérité le thème de la typisation de l'histoire de l'humanité en *Grundformen* dont chacune apparaissait ori-

ginale, à nulle autre comparable, centrée sur elle-même, sans qu'il soit possible de lui donner comme fondement ou comme point de références un de ces caractères communs, essentiels pour l'humanité tout entière et constitutifs de cette humanité. A la même époque, en l'intimité des consciences, *Husserl* individuait les *Wesensformen*, c'est-à-dire les régions autonomes de l'être qui se juxtaposent les unes aux autres, sans qu'existe entre elles la moindre possibilité de compénétration ou de déduction; tandis que *Max Scheler*, étendant à la sphère de l'axiologie la méthode de la phénoménologie, animait le monde de la conscience de *Gefühlsformen*, ou, si l'on préfère, de données émotives originales dont chacune trouvait en elle-même, sans qu'intervienne aucune médiation rationnelle, sa justification et son propre contrôle.

*Lebensformen*, *Uhrformen*, *Grundformen*, *Wesensformen*, *Gefühlsformen* — on pourrait leur adjoindre *les formes universelles* de *Spengler* et les *formes de comportement* de *Simmel* — multiplient au firmament de la culture moderne leurs galaxies autonomes; des intervalles les séparent où l'obscurité se fait impénétrable; elles se substituent au vieux cosmos, centré sur un point unique de gravitation et harmonieusement disposé autour de ce point. On peut vraiment dire que, si la culture du passé prenait son point d'appui *sur une philosophie de la forme*, aujourd'hui tout au contraire, le système unique s'étant brisé et l'équilibre reconstruit autour d'une multiplicité indéfinie de centres d'attraction, c'est sur une *philosophie des formes* que se règle la culture.

Cette préférence marquée à la forme qui caractérise le moment actuel de la culture occidentale rend compte de l'emprise unique qui marque et groupe les expériences les plus diverses qui fermentent et vivent dans le champ de l'art et de la poésie; nous les retrouvons transposées dans le domaine de la philosophie où elles ont, en *Ernst Cassirer*, le philosophe des « *symbolischen Formen* », leur interprète le plus fidèle et le plus perspicace. Il aisé de saisir quelle raison invoque aujourd'hui l'art lyrique pour justifier sa prétention de détenir la clé du mystère de l'être, tandis que la poésie s'affirme non sans présomption capable de se placer au cœur même de la vie, d'en fournir une image à laquelle aucune philosophie ni aucune métaphysique n'en

pourrait substituer une plus adéquate; ils s'appuient sur un élargissement extrêmement fécond de cet unique principe : *seule la poésie est forme, seule par conséquent elle représente la réalité de l'esprit.* En ce postulat se retrouvent *Gide* et *Valéry*, *Mann* et *Eliot*.

## 7. COMPENETRATION DES FORMES

L'extension de la forme à des intérêts spéculatifs qui débordent du champ de la pure recherche expérimentale nous engage à tenter d'en approfondir la notion en déterminant ses caractères, ses diverses espèces et les lois auxquelles elle est soumise.

Mais avant tout il importe de reconnaître que la loi que nous allons formuler est bien sa loi. La voici : *toute forme tend à s'intégrer en une forme de diamètre supérieur; elle s'y résout comme un élément à son complexe, comme une partie dans un tout.* Cette loi peut être déduite de cette autre que nous avons formulée au début de nos recherches : *la conscience n'appréhende pas le multiple, sinon par une réduction à l'unité.* S'il est vrai en effet qu'une multiplicité non unifiée partagerait la conscience elle-même, c'est-à-dire la ferait s'évanouir comme conscience, il est également vrai que chacune des formes qui occupe un instant le champ de la conscience constitue une multiplicité avec les autres formes qui s'y installent dans les instants qui suivent; il s'ensuit qu'en face de cette multiplicité renaissante la conscience n'aurait d'autre ressource que de se séparer de ses précédentes acquisitions ou d'installer la division en elle-même, s'il ne lui était pas loisible — et c'est ce qui advient en fait — de résumer en la forme nouvelle la série des formes précédentes : ainsi la forme compacte du cristal inclut en elle des formes polyédriques en nombre infini dont le rayon est moindre. Pour me représenter la chaise, je dois abandonner la représentation de la table; pour retenir sous mes yeux l'étagère, c'est la table que je dois éloigner; à son tour, la représentation des livres exclut celle de l'étagère : il faut donc que, pour éviter le dilemme de me séparer de l'expérience ou d'introduire en moi la division, je rassemble chaise, livres, étagère, table et tout le

reste dans l'unité de la forme plus ample qui, en elle, contient toutes ces autres formes particulières, donc que je me représente la chambre. Stelius Effrena, pour ne perdre aucun de ses auditeurs, se place face à ce « monde formidable » dont les mille regards étincellent et dont les mille cœurs palpitent, face à cette forme unique composée de mille formes qu'est l'auditoire. Toute scène que le monde nous offre est une mosaïque constituée de mille fragments que nous avons dessinée élément après élément; et maintenant nous faisons disparaître les intervalles qui séparent ces fragments dans l'unité et dans la continuité de la vision.

La comparaison n'est pas extrinsèque si nous nous référons aux formes qui s'enveloppent l'une l'autre, tant dans la poésie que dans la musique ou dans le discours : le vers se développe au sein du tercet, le tercet dans le chant, le chant dans le cantique, le cantique à l'intérieur du poème; cadence, rythme, harmonie, mélodie sont des formes qui vivent incluses l'une dans l'autre, et toutes sont comprises dans l'unité de la forme totale qui les intègre en elles sans en anéantir aucune; lettre de l'alphabet, syllabe, mot, proposition, période naissent et croissent pareillement l'une dans l'autre; on devine le souffle subsistant de toutes dans l'ample volute qui les rassemble et les unit. Un seul mot peut être un poème, mais il n'est aucun mot dont le timbre particulier doive se perdre dans le poème, ce poème eût-il mille vers.

Ce n'est pas différemment que s'incluent l'une dans l'autre, jusqu'à ce que soit atteinte la plus compréhensive qui les contiendra toutes, les formes qui définissent les rapports humains fondamentaux. Si la vie des affects ne se dilate pas instantanément à partir de l'individu jusqu'à toucher les confins de l'humanité, si tout au contraire elle se concentre en des agrégats humains de dimensions de plus en plus étendues, comme si elle cherchait à se reposer à chaque étape qu'elle parcourt avant de se lancer plus avant; si la collectivité elle-même s'individualise dans les formes embriguées les unes dans les autres de la famille, de la cité, de la région, de la nation avant d'entrer dans la forme suprême de l'espèce humaine, si bien que s'écarter en quoi que ce soit de cette naturelle progression des collectivités individualisées équivaudrait à contrevenir à la

propagation naturelle des sentiments, il apparaît très évident que la loi maintenant considérée ne concerne pas seulement un aspect très particulier de la vie de la conscience, mais qu'elle englobe toutes les manifestations essentielles de la spiritualité.

Il s'agit vraiment d'une compénétration des formes, non d'une superposition toute marginale de ces formes semblable à la juxtaposition de tuiles plates. Une expérience attentive écarte aussi bien l'image de *James* de « la frange » qui tiendrait les représentations unies les unes aux autres que l'image associationiste de faits psychiques qui se donneraient la main comme des enfants jouent à la farandole. *Aucune forme ne se rapporte à une forme semblable si ce n'est en tant que l'une et l'autre entrent dans la forme plus ample qui les contient.* Aussi faut-il donner un sens plus précis encore à l'opposition qui dresse *Wertheimer*, *Fr. Sander*, *E. Rubin*, tous les gestaltistes en somme contre les associationistes : il faut ajouter que l'association de deux formes a toujours pour médiatrice la forme plus vaste qui les contient en elle toutes deux. Si, par exemple, en revoyant une pièce, un escalier, une place, j'évoque l'image d'une personne que j'y ai rencontrée quand je les ai vus pour la première fois, le rappel se produit, non entre deux représentations extrinsèques, mais entre la forme et un des éléments qui ont pénétré à l'intérieur de cette forme, comme un de ses composants.

La compénétration des formes se produit selon des coordonnées qui varient avec les individus et les circonstances. Tout intérêt, toute situation fournit le critère qui permet de composer une organisation déterminée de formes. La personne dont nous parlions tout à l'heure entre par hasard dans cette forme visuelle de la pièce ou de la place où je l'ai rencontrée la première fois que je l'ai vue; mais elle peut tout aussi bien entrer, d'une façon moins accidentelle, dans la forme de la famille à laquelle elle appartient, ou de la société ou encore du parti dont elle est un membre ou un militant; elle peut également entrer, si l'on se place à un point de vue scientifique, dans une espèce biologique déterminée qui, à son tour, entre dans des formes plus compréhensives, au fur et à mesure que l'on gravit l'escalier des êtres. L'expérience empirique ne diffère pas de l'expérience scientifique, sauf l'absence de liaison qu'on y

constate; en dehors d'une organisation de formes, il ne s'y produit pas d'expérience. L'intérêt de l'homme d'affaires est unitaire comme celui qui dirige l'homme de science. Mais *les coordonnées selon lesquelles s'organise l'expérience scientifique sont disposées de telle sorte qu'elles permettent l'accession de toutes les formes à un savoir unifié en une synthèse finale, articulée jusqu'en ses détails les plus infimes; tandis que ce* « coagulum » *de formes qui se produit en la conscience empirique reste unilatéral.* Ici, nous avons à faire à un bloc de formes ankylosées; là, au contraire, nous voyons vivre et se dilater ces formes, jusqu'à ce qu'elles s'intègrent en celle qui les contient en sa totalité unifiante.

## 8. STRUCTURATION DES FORMES

De la loi d'intégration des formes dépend celle de leur structuration : en effet la forme et les formes, en entrant comme éléments constitutifs dans une autre forme de dimension plus grande, contribuent à déterminer la nature du complexe qui naît de leur fusion, bien que ce complexe émerge, avec des caractères qui lui appartiennent en propre, au-dessus de la simple somme de ses éléments composants. C'est pourquoi il n'existe pas de formes vides. Une forme ne peut être vue du dehors; on ne peut s'en tenir à ses aspects épidermiques, liminaires; il faut pénétrer sa structuration, suivre *les rythmes qui se produisent en ses profondeurs par la consonance des éléments qui la composent, par les accords aussi de ces éléments et du tout.* Comme Kant l'observait « le tout est organisé (*articulatio*); il n'est pas un tas, un simple amoncellement (*coacervatio*) »; sauf que l'*acervus* lui aussi, par le seul fait qu'il est perçu, soit perçu comme une forme, c'est-à-dire avec un rythme bien à lui. Il n'existe pas de relation en dehors de celle qui s'établit entre le principe formatif, d'une part, et l'objet formé, de l'autre, en dehors des rapports qui s'établissent au dedans de l'objet formé. En ce qui concerne ces derniers rapports, le système de références doit être considéré, non comme un lien établi entre deux termes — tel un courant tendu entre deux pôles — mais comme un rythme intérieur qui s'établit entre une forme et ses éléments.

Ces rapports sont d'ailleurs très divers : le rapport fondamental de l'élément au complexe ou de la partie au tout se spécifie en ceux qui lui sont subordonnés de la cause à l'effet, des moyens à la fin, de l'espèce au genre... et ainsi de suite. A ces rythmes de dépendance correspondent les *catégories*, selon le nom en usage, mais ils ne leur sont point identiques; en effet n'est pas catégorie ce qui peut être déduit; or ces pseudo-catégories peuvent toutes être déduites de la catégorie de l'unité, la seule qui n'usurpe pas son nom.

*Bacon* ne se trompait pas quand il nommait la cause d'un phénomène sa « forme »; car découvrir la cause d'un phénomène, ce n'est pas autre chose qu'en étendre de façon telle l'appréhension qu'on la saisit en sa vraie « forme », c'est-à-dire tous les éléments qui sont essentiels à sa production étant « présents ». C'est ce qu'avait bien vu *Martinetti* quand il observait que l'objet n'est rien d'autre que l'unité et la vérité des éléments préexistants, lesquels éléments, considérés en leur pluralité distincte, sont appelés causes; deux formes saisies comme cause et effet cessent d'être deux formes distinctes; elles ne constituent plus que l'identité d'un devenir unique, continu, dont la réalité vient à la lumière dans l'effet. C'est ce que l'on peut dire de façon analogue de la fin parce que *quod in contemplatione instar causae est, et in operatione instar regulae est.* La fin est en effet l'unité structurée de la forme qui doit se réaliser. *Der Zweck ist eben das structurierte Ganze selbst* (Dilthey).

Du caractère structurel de la forme, la notion de *valeur* se déduit, le mot valeur étant pris en sa plus large acception, c'est-à-dire pris tout à la fois dans le sens de valeur intellectuelle, morale, économico-utilitaire, etc. *La valeur est l'insertion fonctionnelle interne d'un élément en un tout.* Ce qui trouve en soi son achèvement, ce qui est enclos en son particularisme, sans pouvoir s'insérer fonctionnellement en un tout, sans pouvoir entrer dans une forme, est privé de valeur. Tout objet — comme l'a bien vu Heidegger — est un instrument en tant qu'il sert à la constitution d'une forme qui le transcende; ce n'est point différemment que toute action est instrument par rapport à une fin, que toute pensée est instrument par rapport à un système. C'est du caractère instrumental des objets, des

actions, des pensées, par rapport à leur forme, que dérive leur valeur.

## 9. SUBJECTIVITE ET OBJECTIVITE DES FORMES

Pourtant, dès le début de cet essai, un doute s'est insinué en notre esprit : la forme étant liée à la forme unificatrice du sujet conscient, ne serait-elle pas une construction entièrement arbitraire, à laquelle rien de réel ne correspondrait ? Comme on le dit même empiriquement, on peut craindre que la forme soit subjective, et non objective.

Le mot : *objectivité* appelle quelque éclaircissement; avant tout, il faut préciser que la forme, même si elle est due au jeu le plus extravagant de l'imagination, demeure toujours objective, en tant que le sujet la projette au-devant de lui (objet = *objectum*), qu'il la maintient distincte de lui, tout en la conservant sous sa dépendance. La loi, dès le début posée, de la transcendance du principe formatif par rapport à la forme formée, garantit l'objectivité entendue en ce sens, d'où suit que sont objectifs aussi la chimère, la sirène et l'hippogriffe.

Mais ce n'est pas de cette objectivité-là que se préoccupe celui qui entend sauver le monde des formes de la fatuité d'un jeu imaginatif dont le résultat serait d'amener le sujet singulier à s'enfermer en lui-même, à s'enclore pour ainsi dire en un cocon tissé du fil d'or des illusions; il entend bien sauver l'objectivité elle-même, l'objectivité entendue comme « unanimité perceptive », c'est-à-dire comme possibilité concédée à tous les individus; il a le souci, à chaque moment de son expérience, de se retrouver en un monde homogène de formes ouvert au consentement universel. Et même, comme le postulat qui sert de fondement à « l'unanimité perceptive » est que les formes existent pour tous, indépendamment même de l'acte par lequel elles apparaissent à un individu singulier, l'objectivité se définit ultérieurement comme réalité, puisqu'on entend par réel : ce qui existe même indépendamment de l'acte par lequel le sujet singulier le pose en lui.

Maintenant, et pour rendre plus claire la différence qui existe entre l'objectivité de la forme imaginée et l'objectivité

de la forme réelle — entre l'imaginaire et le réel sans plus — souvenons-nous du principe par nous posé de la fonction négative de la sensibilité : cette sensibilité, bien loin d'être le pacifique messager qui apporterait jusqu'à nous la vision déployée des choses, est la continuelle imposition d'une limite que vient battre sans cesse l'activité du sujet conscient engagé dans un effort indéfini de dépassement. La sensation est un « inclus » qui blesse la conscience et n'en accroît pas la vitalité, tant que sur la blessure n'affluent pas les énergies jaillies du dedans qui immergent en la lymphe qu'elles sécrètent le corps étranger qu'il leur faut assimiler. Chacune des irradiations du monde externe s'offre à nous comme un problème à résoudre (Richter disait que les choses se présentent à l'enfant sous l'aspect d'une devinette); en quoi elles ne diffèrent pas des doutes, des difficultés, des objections qui rompent l'équilibre de notre organisme mental, nous contraignant par là à le reconstituer sur un plan supérieur.

Sitôt que s'est manifestée la première sollicitation issue de la sensibilité, l'imagination s'en détache; elle s'affranchit des limites où elle était enfermée et libère ses formes en un état d'où toute pesanteur est bannie en face du regard qui jouit d'être libre. *Spinoza* ne dit-il pas que, si l'enfant imaginait un cheval ailé, et si aucune sensation n'opposait un démenti à cette image, cet enfant verrait le cheval comme s'il était présent ? James revient à la charge en observant que toute réalité qui n'est contredite par rien est crue *ipso facto* et acceptée comme réalité absolue. Or la forme est imaginée dans la mesure où, ignorant de semblables contradictions, elle s'isole de tout le reste de notre expérience et échange la liberté dont elle jouit contre une solitude désolée : c'est bien là le sens de l'angoisse que Kierkegaard aperçoit au fond de toute poésie. Nous allons au contraire vers le réel sitôt que nous insistons sur les limites que la sensibilité nous impose; en donnant à nos formes le caractère d'hypothèses destinées à éprouver les résistances du dehors, nous les transformons en thèses au fur et à mesure que ces résistances cèdent; alors notre pouvoir s'étend sur les choses partiellement soumises à la conscience jusqu'à une limite au delà de laquelle les efforts solidaires des individus et des générations s'avèrent vains.

Si nous vivions dans l'instant, comme l'enfant et le poète, nous pourrions nous rassasier du caractère absolu de la forme atteinte dans l'immédiateté de l'intuition. Mais, à tout moment, un instant chasse l'autre, si bien que s'évanouit, comme une simple particularité, l'acquis précédent qui semblait participer à l'absolu. Nous devons suppléer à « l'absoluté » de la forme unique, puisqu'elle nous est interdite, par le système des formes qui se compénètrent; ainsi nous groupons en un faisceau les moments successifs de notre expérience et nous en contrôlons la validité dans l'organisme constitué par les forces solidaires. Le songe diffère de la veille comme ce qui est incohérent diffère de ce qui est cohérent. Ce qui vaut pour un moment seulement de l'intuition et se perd dans la continuité de la vie consciente n'a pour la réalité pas de valeur. L' « unanimité perceptive » des hommes présuppose l'unanimité des moments de l'expérience de l'individu singulier. Nous rencontrons les autres sur le terrain solide de la réalité dans la mesure où nous nous rencontrons nous-mêmes dans la convenance de notre acte capable de vaincre les résistances de la sensibilité et de construire au delà de ces résistances une perspective du monde appartenant en propre à cet acte, perspective non point arbitraire, mais fondée.

## 10. IDEALITE DE LA FORME

Jusqu'à présent et dans la mesure où il nous a été possible d'isoler les aspects en fait complémentaires de la vie de la conscience, nous avons parlé de la forme empiriquement considérée, saisie en ses dimensions spatiales et temporelles. Mais il en existe une autre, mentalement circonscrites, à laquelle fut réservée originellement l'appellation de forme : l'εἶδος. On est ainsi conduit à se demander comment se réalise le passage de la μορφή à l'εἶδος, et quel rapport s'établit entre l'un et l'autre.

Il est possible de déduire l'εἶδος lui-même de l'unité du principe conscient qui veut se reconnaître dans l'unicité de son objet. Plongé dans l'expérience, le savoir ne parvient pas à se faire total. Aux limites marginales de toute perception et de toute représentation, toujours se révèlent un

autre temps et un autre espace; la sphère de ces espaces et de ces temps a beau s'étendre, ils entrent toujours en contact avec quelque autre chose qu'eux qui les ravit à eux-mêmes. Le sujet conscient serait lui aussi déchiré par ce rapt constamment renouvelé, il se trouverait dans l'impossibilité de se reconnaître en un objet capable de maintenir l'espèce de l'unité s'il ne mettait en œuvre un autre instrument de cohésion plus efficace : une nouvelle force unifiante agissant, non plus à l'intérieur des perceptions, des images et des représentations, mais en dehors et au-dessus d'elles; afin de se soustraire par là à ce qu'elles ont de précaire et d'exprimer ce qui, en elles, est permanent, nécessaire, universel.

Cette nouvelle force unifiante, c'est l'idée. La forme est la synthèse dans le temps et dans l'espace; l'idée est la synthèse en dehors du temps et de l'espace. *L'essence des choses, leur τὶ ἐστι est l'acte qui les pose en tant que telles;* entendez ce par quoi les choses appartiennent à l'activité du sujet conscient. C'est un processus abstrait qui nous donne l'idée, parce que l'acte ne se trouve jamais à l'état pur; il est toujours consubstantiel à ses déterminations empiriques. C'est pourquoi, comme le disait saint Thomas, *impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum... aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.* C'est toujours la μορφή qui réapparaît sur le fond de l'εἶδος pour le soutenir.

Pourtant la forme sensible, là où apparaît la connaissance intellectuelle, se comporte différemment qu'elle ne le fait dans le cas de la connaissance empirique; entendez par là qu'elle assume alors cette fonction schématisante si bien décrite par Kant. Étant donné que le concept amorphe n'est point pensable, la forme sensible est appelée *schème* par allusion au concept qu'elle signifie. Tandis que, dans la connaissance empirique, l'acte, qui s'ignore presque, se déverse tout entier dans la forme sensible et s'achève en cette forme, dans la connaissance intellectuelle il rejaillit hors de la forme sensible et fait retour sur lui-même au point de rendre indifférente la forme sensible qui sert seulement à déterminer le réflexe. Le mathématicien qui travaille sur « le triangle en soi », c'est-à-dire sur l'acte vraiment sien qui pose les propriétés essentielles du triangle, touche à peine à l'image tracée sur le tableau noir; il ne

se sert de ce point d'appui que juste ce qu'il faut pour avoir la force de s'en détacher : ainsi le pied qui, dans le saut, effleure à peine le sol. L'expérimentateur, qui produit le phénomène pour expérimenter sa loi, ne le regarde pas avec l'œil du poète pour qui ce phénomène serait unique, sans substitut possible : tout au contraire, non seulement ce qu'il y a de singulier en ce phénomène lui est indifférent, mais encore la réussite de l'expérience ne lui est garantie que par la possibilité qu'il garde de substituer à ce phénomène n'importe lequel des phénomènes qui lui ressemblent; car tous sont en eux-mêmes non-signifiants; ils ne tiennent leur signification que de la loi à laquelle ils sont subordonnés.

*Dans la connaissance intellectuelle, la forme sensible se détache, transparente, sur l'acte de la conscience qui la pose; dans la connaissance empirique, l'acte de conscience transparaît diaphane sur la forme sensible qu'il pose.*

Tel est bien le premier rapport qui s'établit entre la μορφή et l'εἶδος.

## 11. LA FORME DANS LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Vue sous une autre perspective, la vie intellectuelle va être réintégrée dans l'orbite de la forme. Les actes mentaux singuliers au moyen desquels nous exprimons l'essentiel des choses constituent, eux aussi, une multiplicité; en cette multiplicité le dessin unitaire de la conscience se dissoudrait, si cette conscience, à son tour, n'en reconstituait l'unité en une totalité organisée d'éléments, totalité elle aussi susceptible d'être représentée schématiquement comme une forme.

Le concept manifeste déjà cette exigence d'unité dans la façon dont, pour se définir, il se réfère à la conscience à la suite de ce processus de comparaison et de synthèse qu'est le jugement; ce jugement, à son tour, se sert du concept en vue d'autres comparaisons et d'autres synthèses, pour s'engager ensuite dans le cercle plus vaste du raisonnement. Ce dernier lie le jugement, c'est-à-dire le justifie pleinement au regard de la conscience en l'insérant dans le système d'autres jugements; et, comme ces jugements, à

leur tour, sont liés à d'autres et ainsi de suite, le raisonnement tend à relier chaque élément de l'esprit, à tout le système unifié de la conscience. L'idéal de l'esprit, c'est de s'élever jusqu'à ce savoir total qui forme un cercle en se refermant sur lui-même, justifiant ses propres prémisses par ses conséquences extrêmes. La raison est cohérence et organicité : elle est toujours l'unité du sujet conscient décidé à se retrouver dans la totalité systématique de ses contenus.

C'est bien là ce que Kant nomme « le système architectonique de la raison pure », c'est-à-dire le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que par l'intermédiaire de ce tout va se trouver déterminée la sphère du multiple non moins que la position des parties les unes par les autres. Déduction et induction, cherchant respectivement le multiple dans l'un et l'un dans le multiple, collaborent de façon trop évidente à l'exécution de ce dessein pour que nous ayons à insister davantage; mais, bien que les apparences semblent montrer le contraire, la nouvelle dialectique de la contradiction n'y collabore pas moins : car l'antithèse, en s'insérant de façon toute négative dans le corps des vérités atteintes et, en y traçant une incision fécondatrice, — qui, somme toute, n'est point différente de celle par laquelle la sensibilité introduit un ferment au sein de notre vie perceptive, — permet de rétablir sur un plan supérieur l'unité violée. L'*Aufhebung* de Hegel est, en dernière analyse, l'ascension qui se réalise de synthèse en synthèse jusqu'à la synthèse résolutive du système.

Toutes les tentatives auxquelles se livre la pensée moderne pour échapper à la systématisation, bien loin d'infirmer cette « architectonique philosophique », la renforcent. On voit les incomparables *Grundformen* de Dilthery subir le jugement d'une *Grundform* unique, en laquelle s'exprime la plus haute valeur humaine, afin que puisse parvenir à son terme chaque élan séculaire de l'histoire; à leur tour, les « régions ontologiques » de Husserl, irréductibles à toute déduction, se soumettent au vinculum de la conscience, ce nouvel absolu qui les unifie transcendantalement. Allons plus loin encore : partout où empirisme, romantisme, intuitionisme, esthéticisme cherchent à briser les cadres de l'être pour y introduire l'incoercible vie du sens, du devenir, de l'intuition, de l'élan vital, le discontinu, l'irrationnel, la contradiction, finissent par trouver dans l'uni-

versalité du concept qui les représente le nœud qui les unit; une métaphysique nouvelle du sens, du devenir, de l'intuition, etc., tend à se créer. Enfin, qui voudra, avec plus d'insistance encore, maintenir l'existant en un état de discontinuité fragmentaire, qui essayera d'étendre sur les divers moments de l'être fini le voile de la substance la plus subtile, celle du sentiment, afin de n'avoir point à en combler les intervalles, ne pourra, quoi qu'il tente, se soustraire au destin du système : le sentiment de l'angoisse ne saurait en effet maintenir intact le vinculum de ce système et assurer le salut de l'existence; seul y parvient le concept du sentiment de l'angoisse, donc un universel, qui reconstitue l'architectonique de la raison par les moyens mêmes qui avaient été utilisés pour l'ébranler et la détruire.

Le système se réforme dans la vie de la pensée à travers les efforts dont le but était de le dissoudre : ainsi la forme de l'art émerge, plus vigoureuse, au-dessus des dissonances qu'elle implique et qu'elle résout.

## 12. CARACTERE ABSOLU DU PRINCIPE FORMATIF

Impossible d'échapper à l'exigence de la *Gestalttheorie* que nous avons fait nôtre; cette exigence envahit tous les champs de l'activité depuis l'activité perceptive jusqu'à l'activité intellectuelle; ne pas lui donner satisfaction, c'est renoncer aux buts de la science et de l'action.

L'art accomplit de prestigieuse façon cette instance qu'on ne saurait abolir. En nous révélant la vocation intime de l'existant, il nous fait expérimenter, en un enchantement qui est une source de béatitude et qui relève tout à la fois du songe et de l'ivresse, d'une part, le caractère absolu du principe formatif qui nous arrache à la nécessité physique, morale et métaphysique et qui domine son objet par l'élan d'une force illimitée, d'autre part, l'achèvement de la forme qui, n'étant plus entravée par une limite, sauf par celle qu'elle s'impose avec elle-même pour se définir avec précision, s'harmonise en la consonance de ses rythmes inférieurs et se complaît en la perfection de son œuvre, comme le créateur en l'ultime jour de son effort. A cette fiction d'un absolu atteint qui, nous enveloppant de l'au-

réole d'une lumière divine, nous apporte infiniment plus que nous ne pouvons attendre des conditions normales de la vie, mieux vaut reconnaître le caractère d'un enchantement; sinon, égarée par le jeu de ses images, la vie voudrait choisir comme seule demeure, et pour toujours, une résidence qui ne peut être qu'exceptionnelle et elle risquerait de se corrompre par cette présomption d'un infini présent, car elle ne s'en heurterait pas moins à cette limite qui, si cachée et ignorée qu'elle se veuille, n'en reste pas moins proche et menaçante, prête à étouffer qui prétend l'oublier.

C'est justement la présence d'une limite — je n'entends pas parler de celle qui définit l'œuvre en l'insérant dans sa propre conclusion, mais de celle qui, à tous moments, dénoue ce qu'elle garde d'inachevé — c'est la présence d'une limite ainsi conçue qui, en empêchant les formes d'obéir à la vocation qui les pousse vers une compénétration totale et en interdisant à l'acte du sujet conscient de parvenir jusqu'au centre des choses et d'en embrasser la circonférence, entraînerait une dissociation dans l'ordre des connaissances et des actes, dissociation ruineuse pour la science et pour la moralité toutes les fois que le sujet conscient lui-même n'exprime pas par son acte propre l'idée de l'absolu qui complète tout en toutes choses au delà des possibilités limitées qui sont réservées à tout ce qui existe. *Enraciné dans l'absolu, l'acte, en tant qu'il contrôle pas à pas la dépendance qui, du fait de son irrémédiable finitude, lie l'homme à cet absolu, l'acte, dis-je, qui ne peut s'ériger en absolu, doit se poser nettement comme représentatif de l'absolu, sans toutefois l'entacher par sa propre contingence et par sa propre relativité : aussi doit-il demeurer distant de cet absolu dans la connaissance qu'il en acquiert autant que l'existant se sent distant de l'acte qui le constitue.*

L'existant circonscrit et il est circonscrit; il décide et il est l'objet d'une décision; il forme et il est pourvu d'une forme; le processus existentiel de l'expérience et de la rationalité trouve sa conclusion nécessaire à l'instant même où il exprime en lui le principe même dont il procède, dans l'intégration qu'il réalise des rythmes et des perspectives en l'inépuisable vie du réel, afin de pénétrer toujours plus profondément cet « absolument premier » qui n'a pas de contact avec la nature spirituelle finie, afin de se propager sans doute par des heurts mécaniques et des rappels alan-

guis, mais aussi pour apporter à ses élans l'adhésion fervente de forces innovatrices libres.

Nous ne pouvons donner qu'un sens à l'absolu : celui d'un principe spirituel formatif qui porte jusqu'au niveau d'une puissance illimitée l'unité de ce principe conscient qui, expérimenté et éprouvé en nous avec toutes les limites propres à la nature créée, suffit à nous révéler la primauté du spirituel sur les formes empiriques que ce spirituel marque de son empreinte unifiante, sans toutefois jamais se confondre avec elles. Parvenue à sa conclusion, une théorie de la forme ne peut donner raison du caractère transcendantal des formes si ce n'est en la transcendance du principe absolu qui les exprime, non en les extrayant de sa substance, mais en les réalisant. Dans l'idée de ce principe qui clôt le cycle de la rationalité et soude en une synthèse suprême tout ce qui, dans l'acte humain, demeurerait inachevé et sans lien, nous retrouvons comme condition normale et constituée ce dont l'art nous fait pressentir la saveur quand il nous ravit en ses extases éphémères; je veux dire que nous retrouvons en l'absolu une plénitude spirituelle qui, à l'instant même où il se possède au centre de son intériorité, déborde en un élan d'amour dans l'acte créateur et suscite l'être en dehors de lui en la perfection d'une forme, infiniment riche de consonances intimes et d'harmonies.

L'art nous procure des minutes pleines d'une puissance magique, non avec le dessein de nous verser l'ivresse corruptrice d'un infini présent, mais dans celui de révéler à un être qui reste par sa nature fini, les sentiments les plus élevés qu'il puisse exprimer, réduit à ses seules forces, sur la nature de l'absolu.

## 13. ETHICITE DE LA FORME

Par l'intermédiaire de la valeur, dont nous avons, dès le début de cette étude, suggéré l'importance, l'architectonique de la raison s'identifie avec l'architectonique de l'action.

La valeur ne naît pas d'une certaine émotivité, dont notre acte devrait recevoir sa coloration en dehors de l'ordre de

la rationalité; elle naît consubstantielle à l'acte par lequel la vie se construit en une structure unifiée et cohérente; entendez par là qu'elle naît et, ultérieurement, se détermine et se perfectionne avec le processus même de la rationalité. Cela vaut dont tous les éléments se compénètrent en un tout, en assumant une fonction par rapport à ce tout. La fin, comme unité structurelle de la forme à réaliser, suit la loi même de compénétration des formes afin que la conscience ne soit pas comme dissociée d'elle-même par la fragmentation de l'objet en qui elle devrait se reconnaître. La totalité des fins, par rapport à laquelle la vie assume sa signification éthique, s'appelle idéal.

Quand la conscience se reconnaît en son idéal, les forces de l'enthousiasme et de la foi s'enflamment en elle. La foi — j'entends la foi qui est une vertu naturelle — est cette tonalité ardente et passionnée de l'âme qui agit en vue du tout et se retrouve tout entière en son agir. Aucune œuvre n'existe pour cette âme, si particulière, si humble, si servile, si digne de mépris qu'elle semble, qui ne prolonge son mouvement jusqu'à se faire coextensive de ce tout auquel l'intention l'unit d'emblée et dans lequel elle acquiert la valeur d'un office divin, d'un rite sacré. Par contre, quand la fin immédiate s'épuise en se repliant sur elle-même, l'œuvre dégénère en réalisation banale, comme une raison qui s'avère incapable de se rattacher au système des raisons et à se fonder sur ce système, se perd et se découvre insignifiante. Banal est l'acte qui ne trouve pas la forme en laquelle il puisse réaliser son unité ou qui se contente de la liaison tout instrumentale d'une série de fins qui se prolonge indéfiniment sans qu'aucune de ces fins, dont l'absence de signification se transmet à celle qui la suit, parvienne à atteindre la forme du tout et à revaloriser, par choc en retour, tous les éléments de la série. C'est bien là cette banalité qu'Heidegger a caractérisée; on ne peut s'en délivrer que par le sentiment de l'angoisse qui nous révèle notre être pour le néant et pour la mort.

La culture moderne ne peut tenter de briser la forme métaphysique sans aboutir à désagréger la forme même de l'homme. *Paul Eluard* parle des hommes qui « ne réussissent pas à prendre forme dans l'informe » et qui sont « des brutes mentales au sein du chaos ». La mesquine société bourgeoise de jadis pouvait couvrir son visage d'un masque

pour cacher sous ce masque les péchés d'un individualisme frivole et égoïste. Mais « les masques nus » d'aujourd'hui qui expient un péché métaphysique ne recouvrent aucun visage; ils s'offrent eux-mêmes sous l'apparence fragile, qui se prête à toutes les substitutions, d'un personnage qui n'est plus tenu d'être une personne. L'homme peut être indifféremment « un, personne, cent mille » parce que sa consistance de personne s'est désagrégée en même temps que son idéal. C'est là une tragique réalité que l'art de Pirandello a mis a nu, avec au moins autant de force que Gide, Sartre, Anouilh; et cette réalité, c'est que le thème existentialiste : être soi-même en sa propre et exceptionnelle singularité et en la liberté de son propre « projet », est destiné à rendre inévitable la désintégration de la conscience. Car l'obligation faite à l'homme d'inventer sa propre essence, en dehors de toute limite et de toute discipline rationnelle, par la transformation radicale d'un existant fini devenu capable de poser dans l'absolu des décisions irrévocables et incontestables, ne peut pas ne pas conduire à l'acte gratuit et arbitraire, par lequel la conscience, voulant se rendre indépendante du tout, se sépare surtout d'elle-même; la liberté est alors atteinte, comme nous l'avons dit, « dans la défaite totale de notre âme ».

L'immense dessein de la reconstruction de l'homme, en ses fondements moraux, doit être tout entier subordonné à l'obligation initiale de reconquérir la forme dans la vie même : ainsi seulement pourra être sauve l'intégrité du principe spirituel formatif, soumis aux intentions du principe absolu qui, sur l'universelle réalité, imprime le sceau de l'unité.

III

# MÉTAPHYSIQUE DE LA VÉRITÉ

Nous nous proposons surtout dans ces pages d'offrir aux lecteurs une phénoménologie de la vérité, c'est-à-dire une description des oppositions auxquelles donne lieu le concept même de vérité. L'opposition, telle que nous la comprenons ici étant en effet le degré extrême de la diversité, le cadre des oppositions que nous allons dessiner enferme tous les aspects du problème; il fournit par conséquent cet inventaire phénoménologique sur lequel doit agir la synthèse conclusive, si cette synthèse est assez forte pour saisir la variété des matériaux accumulés, et par suite pour en surmonter l'opposition.

## 1. LES OPPOSITIONS INTRINSEQUES AU CONCEPT DE VERITE

### a) Vérités immuables et vérités en devenir.

Le caractère sous lequel la vérité s'offre à nous est, disons-le, dès l'abord, un caractère de stabilité et d'éternité : elle est un point ferme de la pensée en même temps que le terme où elle s'arrête. L'idée est la manifestation de la vérité; et l'idée est née avec Platon d'une exigence : celle de découvrir, sous la mutabilité des phénomènes, quelque chose de permanent; le phénomène devient en effet, pré-

cisément parce qu'il est un mélange d'être et de non-être : ce qui revient à dire qu'il devient en raison du défaut de vérité qui lui est intrinsèque. On a pu observer à juste titre que le « principe de non-contradiction » formulé dans le livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote se réduisait au « principe de détermination », c'est-à-dire à l'exigence fondamentale de la pensée qui veut que son objet, sitôt qu'il a été posé avec une détermination donnée ne puisse valoir, en même temps et sous le même aspect, pour une détermination différente. On pourrait dire que le même principe sur lequel est construit tout notre édifice logique revêt également le caractère de « principe de fixation » : ne signifie-t-il pas en effet que ce qui est déterminé demeure fixé en ses termes précis, ce qui rend possibles des affirmations ultérieures le concernant, alors que, selon l'observation de Platon, rien ne pouvait être dit de quoi que ce soit, si ce dont on parle ne demeurait pas, en quelques-uns de ses aspects, immobile. La notion de vérité immuable se transforme par la suite en celle de valeur : ne semble-t-il pas en effet que l'éphémère, le passager, le contingent, perde tout son prix du seul fait de son inconsistance et ne réacquière de valeur qu'en raison d'une éventuelle référence à un terme permanent en lequel il s'insère comme manifestation ou accident et qui prête une nouvelle consistance à sa fluide substance ? La voie du rachat spirituel, telle que saint Augustin la décrit (*Et si tuam naturam mutabilem inveneris trascende et te ipsum. De Vera Religione*, 39, 72) est tout entière marquée par l'exhaussement de la changeante nature humaine jusqu'à l'immuable vérité dont dépendent toutes les valeurs humaines et à laquelle toutes ces valeurs sont suspendues (*incommutabilem veritatem haec omnia quae incommutabiliter sunt continentur : De lib. arb.*, II, 12, 33).

A cette thèse, une antithèse s'oppose : celle d'une vérité en devenir dans le temps et qui s'y distend et s'y écoule selon la distension temporelle de l'existence humaine. La vérité s'accroît avec notre effort de recherche; elle s'alanguit, décline et se perd dans la succession des désillusions et des erreurs humaines. Dans le nombre quasi infini d'attestations concernant l'immutabilité du vrai, j'ai choisi volontairement celles de Platon et de saint Augustin; il n'en est pas, en effet, où l'affirmation de ces caractères de la

vérité soit aussi intimement unie au sentiment de l'incessant écoulement de toutes choses. Platon et saint Augustin sont respectivement les philosophes d'Eros et de l'inquiétude. Eros, c'est l'état de déficience toujours inassouvi; l'inquiétude, c'est l'alternance continuelle de recherches et de découvertes; mais jamais la découverte ne peut être tenue pour suffisamment résolutive au point de rendre superflue une recherche ultérieure marquée de la même anxiété. Que se dissocient ces deux dispositions que le génie de Platon et celui de saint Augustin ont su tenir étroitement liées, et il ne reste plus que la recherche; l'angoisse individuelle de cette recherche se projette alors dans la dimension historique des générations qui se succèdent; la vérité qui aurait voulu précéder le temps et le dominer est abandonnée et tout entière soumise aux vicissitudes du temps : *Veritas filia temporis.*

**b) Ombres et lumière au sein de la vérité.**

Parfois la vérité s'annonce à nous comme quelque chose qui émerge des profondeurs de l'être : ce qui ne veut pas être ignoré et oublié apparaît à la surface (ἀ-λήθη, selon l'étymologie mise en lumière par Heidegger); d'autres fois, elle est, tout au contraire, ce qui demeure dans les profondeurs. Tantôt la déesse est voilée, tantôt elle est offerte en sa nudité. Le seuil de son royaume est, avec Parménide, à la limite qui sépare la nuit du jour : assise en sa fulgurante majesté, elle y attend le char de ses jeunes et intelligentes suivantes; avec Héraclite, par contre, ses harmonies sont d'autant plus délicates qu'elles sont davantage secrètes; par nature, elle aime à se tenir cachée (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ). Il est des époques de la culture qui, comme le milieu du jour, recherchent l'éclat des idées claires et distinctes; il en est d'autres qui attendent le crépuscule cher à l'oiseau de Minerve. Il arrive que l'on allume toutes les lumières, afin de rejoindre ce stade où toutes les idées sont vues et vigilantes, transparentes les unes pour les autres; puis soudain tout s'efface et s'immerge en ces ténèbres mythiques où règne le divin. Qu'est-elle donc cette vérité ? Est-elle le nuage sacré qui enveloppe et cache la cime ? Est-elle la cime qui fend le nuage et resplendit au soleil ?

**c) Attitude noétique et attitude dianoétique envers la vérité.**

Des oppositions que nous venons d'indiquer proviennent des attitudes différentes de l'esprit à l'égard de la vérité. D'un côté, l'immutabilité du vrai exige une appréhension précise et directe; elle appelle l'acte instantané dont les caractères sont ceux de la vision et de la perception mentale. Et comme c'est *l'évidence* qui constitue la note dominante qui qualifie l'objet d'une telle appréhension intuitive, on exige que, d'un donné initial qui offre une évidence absolue, parte toute la série des déductions, afin que celles-ci puissent s'imposer à l'assentiment. On exige que le processus démonstratif dépende d'un principe anapodictique, d'une *cognitio sine inquisitione* pareille à un point d'appui situé hors du système sur lequel on puisse peser comme sur un levier pour mettre en mouvement le système tout entier : *cum dubitantibus de principiis non est dubitandum.* Cette exigence intuitive est si bien enracinée qu'au lieu de s'épuiser dans le temps elle est allée en s'étendant des principes formels de la logique aux principes matériels de la science : on est arrivé ainsi à la phénoménologie d'Husserl qui transforme l'instrument de la médiation rationnelle — je veux dire l'idée — en une donnée immédiatement saisie en sa consistance non déductible, au point qu'elle fournit une garantie d'objectivité à la construction scientifique.

Mais, selon un autre point de vue, rien n'est plus mystérieux que l'évidence elle-même : il faut qu'elle soit réintroduite dans le cercle des raisons, ne serait-ce que pour que les vraies évidences puissent être discernées des fausses. On peut dire, en conservant cette perspective, qu'on ne trouve pas dans la conscience une clarté illuminant à leur source les concepts, susceptible d'être substituée au processus à travers lequel ses concepts croissent avec la vie même de la pensée et de l'expérience en une solidarité de liens et de rapports qui a fait dire à Gioberti que « les vérités se soutiennent l'une l'autre comme les murs d'un édifice cyclopéen ». Les lois de la statique mentale ne veulent pas, pour la pensée, d'un point d'appui situé hors du système auquel la pensée elle-même assure sa stabilité. C'est pourquoi *A. Abbagnano* a justement observé que les principes

de la logique aristotélicienne sont étroitement liés aux postulats de sa métaphysique dont ils tirent leur validité. C'est pour cette raison peut-être que l'École de Louvain, tout en adhérant à la logique traditionnelle, met l'examen qui concerne la logique à la dernière place de la systématisation philosophique, en alléguant comme motif que la connaissance réfléchie des lois de la pensée suit l'exercice effectif de la pensée elle-même. Il n'est besoin ici que de penser à Descartes : après avoir établi quelques vérités premières, base de toute notre organisation mentale, n'a-t-il pas éprouvé le besoin de s'en évader pour remonter jusqu'à Dieu et fonder sur sa véracité qui ne peut tromper la vérité de ces assertions essentielles ?

**d) Vérité du fait et vérité de l'idée.**

Selon une première perspective, une valeur de vérité semble ne pouvoir être apportée que par l'évidence triomphante de ce qui s'offre à l'appréhension sensible. C'est ainsi que Robert Ardigo a pu donner son nom à un moment de la culture italienne; il arrivait de l'université de Mantoue, converti à une foi positiviste « marqué du rouge d'une rose »; parmi les souvenirs de ma jeunesse, je retrouve le bouquet de roses rouges qui était offert au maître, le jour de son anniversaire, comme un don de bienvenue, par les étudiants de l'Université. Depuis lors, une stèle s'élève au-dessus de la cour où sont délivrés les diplômes; elle montre Robert Ardigo, et ces paroles y sont inscrites qui prétendent nous révéler le sens de sa philosophie : *Verum, ipsum factum.* L'empirisme peut bien se renouveler; un texte, sacré pour nous, n'en exprime pas moins toutes les formes : c'est celui même du IVe livre de la *Métaphysique* d'Aristote : « La qualité du doux, quelle qu'elle soit et à quelque moment qu'on le goûte, ne change jamais, et le sens en exprime la vérité. »

Mais si, en présence du fruit pulpeux et parfumé qu'est le fait, toutes les créations de notre vie mentale semblent tomber au rang des feuilles desséchées et ne plus représenter qu'une connaissance pâle et languissante, sous un second aspect voici que c'est le fait qui n'offre plus qu'une apparence inconsistante par rapport à ce tissu composé

de mailles mentales très serrées où ce fait est comme emprisonné et auquel il se résout. Ainsi, l'empiriste apparaît semblable à cet homme dont Parménide disait qu'il s'avance avec deux têtes, absorbé qu'il est dans la contemplation de ce qui, pour une part, est — et, pour une autre part, n'est pas. Alors on s'évade des ténèbres de la sensibilité pour aller vers la lumière de l'idée : *ex umbris et imaginibus ad ea quae non apparent et sunt*. Les philosophes qui admettent une définition de la vérité qui semble donner raison au réalisme le plus ingénu (*veritas adaequatio mentis et rei*) n'exigent nullement, si l'on y regarde de plus près, que l'on assimile l'esprit aux choses, ce qui serait impossible — mais que soient mis en équation l'esprit et ce qui lui demeure proportionné. C'est pour cette raison que saint Thomas écrit dans la *Somme théologique* que les choses sont dites vraies dans la mesure où elles correspondent à la similitude des espèces qui sont dans l'esprit divin; quant à la vérité qui réside avant tout dans l'intellect, on peut l'attribuer en second lieu aux choses, mais en tant seulement qu'elles sont rapportées à un intellect comme à leur principe (Iª, q. 16, a. 1). On peut dire de la science moderne qu'elle est née avec la protestation de Galilée : « Je ne voudrais pas que l'on dise de moi que je m'en suis remis à la vérité du fait » (*Lettre à P. Liceti*, 23 juin 1640); elle a pris naissance quand a pu être lu le chiffre mathématique dans lequel le fait est transcrit. Plutôt que dans le fait en sa donnée brute, la vérité est en ce que nous nous approprions du fait, quand nous l'interprétons et que nous résolvons sa pesanteur en l'agile substance des valeurs mentales. Si nous poursuivons sur cette voie, nous en arriverons à porter l'antithèse à son comble en évoquant les réflexions de Karl Jaspers : pour ce philosophe, le fait « exhale l'âme » en face de la vérité, en ce sens que toute cette part du fait qui demeure sans solution au fond de la pensée est ce donné massif, et que rien ne peut briser, qui le constitue justement comme fait et le qualifie comme irrationnel.

**e) Particularisme et totalité du vrai.**

Selon une certaine perspective, le particularisme du fait s'impose à nous : nous pourrions aller à cet égard de

*l'ex parte cognoscimus* de saint Paul à *l'insula veritatis* de Kant. Quoi que nous fassions, nous demeurons toujours liés à une situation déterminée dont nous coordonnons mentalement les éléments par le fait même que nous l'interprétons et que nous l'évaluons sans pouvoir sortir du cercle précis où elle enferme notre enquête. A la finitude de l'existence correspond la finitude de l'image sensible; c'est cette image qui filtre chacun de nos concepts qu'elle réduit ainsi à sa mesure et ramène à ses proportions. Si, comme l'observait Sanchez, *perfecta cognitio supponit perfectum subjectum cogniscitivum*, l'imperfection de notre être se traduit inévitablement par l'imperfection du connaître, et l'universalité du vrai sombre dans le particularisme de notre nature existentielle.

Et pourtant, si la vérité existe, il semble qu'elle ne puisse exister sans posséder le caractère de l'universalité et celui de la totalité. Toujours juste demeure l'obligation imposée par le juge au témoin : il doit dire non seulement *la vérité*, mais *toute la vérité*; la moindre réticence équivaut en effet à un faux témoignage. Si nous considérons un assemblage de pensées tel que chaque terme s'y relie à un autre selon une trame continue de relations, nous pourrons dire que la valeur de vérité d'un terme ne peut être épuisée que par l'intention qui, transcendant le particularisme de *l'opus operatum*, le met en rapports avec le système des fins, sur lequel se règle l'existence, c'est-à-dire avec l'idéal. Il ne semble pas que l'on puisse parler avec Galilée d'une vérité qui puisse être totale en son intensité sans l'être en son extensivité; pas plus qu'on ne peut parler d'une *universalité qualitative*, qui puisse faire fi de *l'universalité quantitative*; en effet, tout élément nouveau qui s'introduit en une synthèse mentale change la signification, non de cette seule synthèse, mais encore de tous les éléments qui la constituent, tout comme une goutte d'eau qui pénètre dans la mer modifie l'équilibre et le niveau de la masse entière ou, si l'on veut un autre exemple, tout autant qu'une touche nouvelle de couleur sur un tableau change la valeur de tonalité de toutes les autres couleurs et de la toile entière. Si l'on admet que les mathématiques constituent le type même de la connaissance certaine et exacte, il faut bien reconnaître qu'elles nous montrent de façon évidente qu'il n'est point de vérité d'un rapport, d'une proportion par-

ticulière qui ne soit liée à la totalité du processus déductif, c'est-à-dire à la totalité des vérités avec lesquelles ce rapport forme un système.

**f) Objectivité et subjectivité du vrai.**

Au particularisme du vrai *ex parte objecti* correspond le particularisme du vrai *ex parte subjecti*, c'est-à-dire sa subjectivité. Sous un de ses aspects, la vérité s'offre à nous comme surpassant le particularisme des sujets pensants au point de s'imposer à eux avec une autorité impersonnelle qui lui est propre : par elle, tous sont soumis au même niveau à une domination unique. Cette propriété confère au vrai un pouvoir d'unité sur les hommes; il semble qu'à lui seul puisse être attribuée la prérogative d'appeler les hommes à se rassembler sous l'égide d'une norme et d'une discipline unique.

Malgré ce caractère, le vrai n'en exige pas moins la garantie subjective, au point même que cette garantie peut être poussée très au delà de la découverte et du consentement jusqu'à la production; et c'est pourquoi on a dit que « qui fait la vérité » (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀληθειαν) « vient à la lumière » (Jean, III, 21) et qu'il faut être « créateurs et non pas simplement auditeurs du vrai » (Jacques, I, 22). Si nous citons ces textes sacrés, c'est pour montrer que ce mouvement caractéristique de la culture moderne, qui conduit à lier de façon toujours plus intime la vérité aux facultés d'expression de l'esprit humain, dérive d'une inspiration chrétienne initiale; on peut suivre ce mouvement au cours de la Renaissance où il fait passer à travers la vérité le sentiment plein d'allégresse de l'expansion artistique; chez Bacon, il tire le vrai scientifique d'une initiative laborieuse et comme d'une violence agressive que l'homme exerce sur la nature; on le voit chez Vico égaler les fruits de la connaissance aux fruits de l'activité humaine; c'est ainsi — et non autrement — qu'il faut comprendre la définition que nous avons rappelée plus haut, en l'envisageant à un autre point de vue : *verum ipsum factum*. Vue sous cet angle, la vérité se révèle à nous, moins comme un lien de subordination à une valeur objective que comme un pacte que j'établis entre moi et ma propre subjectivité,

en le marquant du sceau d'une certitude qu'il n'est au pouvoir de personne d'imprimer à ma place et que je ne puis imprimer moi-même qu'à une valeur intime et toute personnelle.

### g) Vérité nécessitante et vérité libératrice.

L'opposition précédente trouve son complément en un contraste ultime : si à la marque personnelle et subjective de la vérité correspond la vertu qu'elle possède de me révéler à moi-même et par suite la fonction grâce à laquelle elle me libère de l'esclavage des impulsions et de l'ignorance, à l'universalité impersonnelle du vrai correspond son pouvoir coercitif qui étouffe tout germe de spontanéité et d'initiative sur les sujets qu'il gouverne. La chaîne des raisons qu'à l'époque de la panlogistique on a nouée tout autour du système de la vérité rappelle, à s'y méprendre, la chaîne des causes et des effets qui, à l'époque du scientisme, a enfermé toutes choses dans le réseau d'un inflexible déterminisme cosmique; mais pas plus que le déterminisme physique, le déterminisme de la raison n'est parvenu à s'imposer. La note caractéristique de l'existentialisme contemporain, c'est une évasion de l'existant qui se veut libre du joug nécessitant de la vérité. Si l'on suit la direction de l'existentialisme théiste, on en arrive à l'affirmation suivante de Chestov : « Dieu n'est pas Vérité, Dieu est l'absurde, l'impossible, car un Dieu-Vérité ne pourrait être le Dieu Vérité *et* Amour. » Peut-être cette affirmation est-elle un blasphème; mais nous ne pouvons faire autrement que de la rappeler et de la scruter en tous sens, afin de poser un problème. Et, à mon humble avis, un problème n'est vraiment posé que quand il a été poussé jusqu'à sa position extrême et paradoxale.

## 2. LES OPPOSITIONS RESOLUES SUR LE DOUBLE PLAN DE LA VERITE

On pourrait croire que c'est uniquement pour abasourdir le lecteur et « pour le plonger dans l'engourdissement »

que tant de difficultés ont été accumulées comme à plaisir : ce ne serait là qu'un moyen de se soustraire à la nécessité d'une conclusion.

Pourtant, rien n'est moins vrai. Nous pensons, nous, que, pour entreprendre de philosopher, il faut être devenu, comme ce Théétète qui prête son nom à un dialogue de Platon, un « sac de doutes »; mais nous croyons également en la finale apodicticité et conclusivité de la philosophie. Aussi maintenant que nous avons, en entassant les obstacles, porté les termes du problème jusqu'à leur point extrême de tension, nous allons proposer la solution.

L'homme n'est capable d'accéder qu'à une seule Vérité universelle. La voici : « *L'homme n'est pas la Vérité, mais il vient de la Vérité, et c'est à la Vérité qu'il va.* » Notre vérité humaine est donc un témoignage rendu à la vérité de notre origine et de notre destination. Toute vérité particulière s'universalise en cette unique Vérité universelle; en dehors d'elle, l'erreur est fatale.

La solution que nous indiquons ne diffère que par la forme du texte évangélique. Le Christ qui, en sa vérité, se présente comme la Vérité même (Ἐγώ εἰμι ἡ ἀληθεια : Jean, 13, 6) déclare ensuite qu'il a revêtu la condition humaine, afin de pouvoir rendre témoignage à la Vérité (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ : Jean, 18, 37) et il invite tous ceux qui viennent de la Vérité (ceux qui sont ἐκ τῆς ἀληθειας) à le suivre. Notre vérité est donc μαρτυρία τῆς ἀληθειας, témoignage de la Vérité.

Mais peut-être va-t-on prendre prétexte de cette référence aux Évangiles pour nous accuser d'emprunter des voies mystiques pour nous évader du cercle où nous enferme ce problème. Il en va tout autrement : la thèse que nous proposons n'est pas un dogme, mais un théorème; sans doute peut-elle se recommander de Dieu lui-même; elle n'en reste pas moins fondée rationnellement et apodictiquement; sa preuve réside en ceci qu'elle constitue la condition tout à la fois nécessaire et suffisante pour résoudre les oppositions précédemment décrites. Une phénoménologie de la vérité — j'entends une phénoménologie poussée en toute la diversité de ses aspects jusqu'à toucher les points extrêmes de l'antithèse — ne peut aboutir que dans les cadres de la solution proposée à la synthèse conceptuelle.

En effet, les termes de chacune des antinomies précédentes

s'opposent en tant qu'ils se rapportent à deux plans différents de vérité : celui où nous nous trouvons, nous autres hommes, et celui dont, nous autres hommes, nous venons; et nous ne pouvons parler de ce qui ne constitue pas notre condition qu'en tant que nous en provenons originellement, qu'en tant aussi que nous nous y rapportons nécessairement à l'instant même où nous nous constituons dans les limites qui nous sont propres. L'erreur qui rendrait inintelligible le concept même de vérité et qui nous contraindrait à tourner sans fin dans le cercle de ces antinomies consiste, soit à mettre bout à bout les deux plans — ainsi serait attribué à l'homme ce qui ne saurait, en aucun cas, lui appartenir —, soit, une fois la distinction admise, à exclure l'hypothèse que l'homme soit en mesure de se reporter au plan dont il dérive et reconnaître en lui-même l'action normative et régulatrice de ce plan.

Certes, la Vérité conçue comme éternelle auto-possession de l'être qui se fait entièrement adéquat à lui-même par son acte constitutif et qui par suite s'achève, sans intégrations ni corrections, en une Vie capable de ne suffire à elle-même, une telle Vérité *n'est pas notre condition.* Il ne nous appartient pas de voir la Vérité *face à face* en un *ictus* intuitif qui éternise l'instant de cette pleine auto-possession. Elle ne correspond pas à notre condition, cette Vérité qui rend rationnel tout le réel et résout la contingence du fait dans la valeur essentielle de l'acte créateur qui le constitue et le pénètre en ses fibres les plus intimes. Elle est bien éloignée de notre condition, la Vérité qui, au sein de l'*omnia simul*, fait coïncider totalité et universalité et se réalise à la fois *extensive* et *intensive* en épuisant la signification de chaque fragment de l'être par sa capacité de pénétrer l'unité qui le comprend et le vivifie. Combien distante de notre condition certes, cette Vérité dont peut seul s'enorgueillir l'être qui est sa mesure à lui-même et par là l'exalte et s'exalte en elle.

Tout cela est bien loin de notre condition, et pourtant ne nous est pas extrinsèque au point que nous devions l'ignorer ou même simplement le mettre en doute; car le plan de notre vérité humaine ne se constitue que par référence à cet autre plan et en demeurant suspendu à la *règle* par laquelle il s'inscrit en nous. On ne saurait nier l'existence d'un plan humain de la vérité; on ne saurait

davantage l'affirmer sans l'inclure en la norme qui dérive par lui du plan de la Vérité divine; pas plus qu'on ne peut donner comme aboutissement à l'effort d'organisation de notre vie mentale une idée régulatrice, une telle idée ne pouvant tirer son pouvoir et sa rigueur que de l'intérieur même de son propre effort en lequel elle se résout. Impossible enfin de faire une illusion transcendantale de *l'idée* à laquelle la règle nous renvoie, parce que l'idée elle-même nous reporte à une plénitude de réalité qui pose dans l'éternité et l'infinité de son acte le principe de la vérité. Faire tomber au rang d'une fiction ou d'une illusion cette réalité, ce serait défaire tout le tissu des rapports qui nous lient à elle; ce serait rendre vaine l'idée que nous en avons et la règle qui en dépend, ainsi que tout l'effort humain qui trouve en cette règle son soutien et par elle se discipline.

*Notre condition humaine*, c'est la vérité qui devient dans le temps soumise par là aux vicissitudes d'une *skepsis* en laquelle le *quaerere* et l'*invenire* alternent et ne cessent de se dépasser réciproquement et indéfiniment.

Et pourtant le temps ne nous fragmente pas selon la discontinuité de sa succession; bien au contraire, nous rendons les battements successifs du temps signifiants, en l'organisant sous la forme d'une histoire : sur les événements et sur les retours de l'histoire, émerge en effet une valeur qui les juge sans participer à la succession temporelle en laquelle elle se manifeste. L'éternité n'est pas à notre mesure; et pourtant cette permanence de la valeur en nous témoigne qu'il en subsiste des traces en notre être, car elle n'est autre chose que la projection même de l'éternité sur le plan d''une existence en incessant devenir. L'*ouverture* indéfinie de notre pensée que rien ne peut combler se mesure au terme impraticable et inaccessible de l'infinie actualité; mais la capacité constructrice de notre pensée n'est pas un pur néant; par le sentiment de manque qui s'y inscrit à tous instants, elle est quelque chose de positif, une acquisition valable qui nous rapproche réellement de la fin inaccessible; elle a pour « norme » notre origine même et cette « norme » qui nous confère la puissance créatrice est présente en chacun des actes par lesquels nous nous constituons, nous nous donnons une forme et nous nous orientons. En ce sens, notre vérité humaine,

non seulement rend témoignage à la Vérité, mais même se règle sur le témoignage qu'elle rend à la Vérité.

*C'est bien notre condition humaine*, ce rejet indéfini de la pensée d'un terme à un autre, sans qu'aucun de ces termes puisse être vraiment conforme à ce que son nom indique; il se réduit tout au contraire au *chemin parcouru* par le mouvement incessant qui le dépasse et le fait dépendre d'un autre.

*Et pourtant*, qu'elle le veuille ou non, — qu'elle s'abandonne à l'esprit de système ou qu'elle évite toute systématisation préconçue pour s'en tenir à des intégrations succédant à chaque moment de sa recherche, — la pensée humaine ne peut se soustraire à l'exigence qui s'impose à elle de contenir son propre mouvement relationnel entre des termes qui soient effectivement ce que leur nom exige d'eux. C'est ici le lieu d'évoquer la sublime conception de Gioberti : le vrai terme qui rend possible le relativisme humain, c'est la relation absolue du Logos divin, qui se projette sur le plan du fini sous la forme d'une recherche indéfinie qui rend étroitement solidaires les moments de l'expérience et les éléments de la mentalité. Que les relations du fini soient absolument relatives, c'est-à-dire qu'elles ne puissent jamais s'achever en elles-mêmes, tout en tendant à s'organiser sous forme de systématisations, à chaque stade plus amples et plus compréhensives, n'est-ce point là un autre témoignage que la vérité humaine rend à la Vérité divine ?

*C'est bien notre condition humaine*, cette faille toujours ouverte entre le fait et l'idée, d'où résulte que jamais le fait ne parvient à se rendre transparent en se modelant sur l'idée, tandis que, de son côté, l'idée n'arrive jamais à alléger de façon définitive la « pesanteur » du fait.

*Et pourtant*, c'est un autre témoignage à la Vérité que cette ténacité avec laquelle nous persévérons dans la direction où serait rejoint le terme toujours fuyant devant nous et cueillis ces fruits qui ne sauraient se dérober à notre insistance, car si, par elle, nous ne parvenons pas à résoudre en une substance idéale le noyau du fait irréductible à toute analyse, il ne s'en amollit pas moins et finit par se laisser prendre dans le filet des relations dont l'enserre la pensée, si bien que se trouve porté plus avant la limite de la conquête spirituelle du réel.

*Notre condition humaine* ne nous permet certes que la seule vérité parcellaire laborieusement reconstruite avec des fragments de réalité et des situations contingentes. Quand il nous arrive de prendre pied sur l'*insula veritatis*, nous constatons aussitôt que le grand océan inexploré qui l'entoure, de toutes parts, la pénètre; il en réduit l'étendue par des lacs et des fleuves où l'on ne saurait se risquer; il en corrode et en fragmente à l'infini des côtes, si bien que « nous sommes incapables de parvenir jusqu'au centre des choses autant que d'en embrasser la périphérie ».

*Et pourtant*, malgré les intervalles spéculatifs et les brisures de l'expérience, notre organisme mental ne se défait pas, tenues ensemble qu'en sont les parties par la connexion universelle de la logicité. Ferme en ses principes d'identité et de non-contradiction, la logique préside à l'œuvre toujours inachevée par laquelle l'homme s'efforce de souder le discontinu, d'unifier la variété, d'universaliser le particulier. Comme l'a dit Eddington, « l'exigence de l'identité est si fortement enracinée en nous que nous voyons dans la variété un simple défi pour des analyses ultérieures ». La logique apporte avec elle un tel témoignage de la Vérité qu'on a tenté de l'identifier avec cette Vérité; à cette tentation nombreux sont les penseurs qui ont cédé; on a vu la pensée s'y soumettre à certaines époques. Mais en nous abandonnant à elle, c'est la Logique elle-même que nous corrompons, et nous nous exposons à la corruption en même temps qu'elle. Les principes de la Logique ne sont objet de connaissance qu'en tant qu'ils sont des normes imposées au processus cognoscitif; ils ne sont pas la Vérité, mais son corrélatif humain. Le principe d'identité ne satisfait pas à ce qu'il annonce; il n'est pas un pouvoir absolu d'unification, — un tel pouvoir n'appartient pas à l'homme, — mais une loi de cohésion à laquelle l'homme obéit, en progressant vers la vérité, dès sa première démarche. La vérité de la Logique, c'est la vérité du témoignage que la Logique rend à la Vérité.

*Notre condition humaine* veut que nous nous soumettions à la Vérité qui nous lie à son objectivité, cette soumission dût-elle nous coûter des pleurs et du sang.

*Et pourtant*, l'obligation morale nous fait toucher le point où liberté et nécessité coïncident; par cette obligation la Vérité nous attire à elle, elle nous met dans l'impossi-

bilité de fuir son autorité autant que de l'accepter sans qu'ait été exigée notre adhésion active. La loi par laquelle elle nous commande n'a pas la violence brutale de la nécessité physique, mais la vigueur persuasive du devoir qui requiert, pour son accomplissement, l'exercice de la liberté; ce devoir peut être violé, sans être toutefois anéanti, par un acte de liberté, quand la liberté en arrive à s'éprendre d'elle-même au point de dégénérer en caprice. Ainsi, bien que nous ne puissions pas prétendre nous identifier à la Vérité, cependant nous nous construisons en elle, et nous nous libérons par elle, en nous rendant véridiques, c'est-à-dire en rendant une fois encore témoignage à la Vérité.

## 3. LE TEMOIGNAGE DE LA VERITE DANS L'EPISTEMOLOGIE MODERNE

### α) Rétorsion de la vérité sur ceux qui la nient.

Nous sommes si solidement enracinés dans notre Vérité originelle que, pour nous révolter contre elle, il nous faut utiliser les moyens dont elle nous dote. La vérité se retourne contre ceux qui la nient, au point qu'ils ne peuvent se soustraire à son regard, à l'instant même où ils se refusent à le fixer : « *Contra illi redditur ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem lateat veritas.* » (S. Augustin, *Conf.*, X, 23.)

Même si j'étais porté à soutenir, comme le *Caligula* de Camus, qu'il n'y ait point d'autre vérité que le manque de vérité, je n'en aurais pas moins affirmé une vérité par moi présumée universelle; elle m'aurait infligé un démenti à l'instant même où j'aurais nié l'existence de n'importe quelle vérité universelle. La justice poursuit les brigands puisqu'ils ne peuvent exercer leur brigandage sans user, dans leurs rapports au sein de la bande, de cette justice qu'ils violent dans leurs constants rapports avec tous les autres — c'est là un exemple classique, puisqu'on n'a pas cessé de le rappeler depuis Platon jusqu'à Guzzo —; de la même façon, la vérité poursuit les sceptiques qui ne peuvent farder leur scepticisme qu'en se servant d'arguments qu'ils considèrent comme véridiques, si bien qu'ils en arrivent à

présenter le scepticisme même comme la vérité suprême.
Il m'importe peu de savoir si « l'antinomie du Crétois », puisque c'est le nom qu'on lui a donné, est susceptible de recevoir une solution ni comment elle est résolue dans les écoles où elle est d'ordinaire débattue; les logisticiens exercent sur elle leur coutumière subtilité : dire : « je mens » ou « je dis un mensonge », ou encore : « en ce moment je suis un menteur », c'est user d'une formule antinomique, la vérité supposée, comme la fausseté supposée, de l'affirmation étant l'une et l'autre démenties par l'affirmation même; ce n'est pas la solution de l'antinomie en son aspect logico-mathématique qui m'intéresse, parce que, en son aspect philosophique, elle n'est autre chose que la démonstration éclatante de la contradiction où s'enferme le menteur qui demeure lié à la vérité à l'instant précis où il déclare la violer.

### b) Scientisme du XIXe et science du XXe siècle.

Si l'on peut tirer un témoignage à la Vérité des cas extrêmes du scepticisme et du mensonge, à fortiori émerge-t-elle, plus précise encore, de l'orientation actuelle des sciences, des sciences expérimentales tout autant que des sciences exactes; on dit en effet communément qu'elles ont renoncé pour toujours au mythe des vérités éternelles et nécessaires qui auraient présidé dans le passé à la naissance et à l'organisation du savoir scientifique.

La science d'aujourd'hui, affirme-t-on, s'est démise de la prétention qui fut l'orgueil du scientisme du XIXe siècle, d'être capable d'offrir une image du monde susceptible d'être embrassée d'un seul regard; elle a accepté de se réduire à des proportions plus modestes : celles d'un savoir s'attachant à calculer des résultats qui puissent être confrontés avec l'expérience; au lieu de lois universelles, elle ne formule plus que des hypothèses de travail avec le seul dessein de prévoir le résultat probable des observations futures. Pareillement, le principe d'indétermination d'Heisenberg, toujours selon ce que l'on dit, aurait brisé le cadre de l'universel enchaînement des phénomènes, capables enfin de se mouvoir hors des lois inflexibles de la causalité cosmique. La vérité de l'épistémologie moderne devrait-elle donc

avoir pour effet de nous faire perdre la foi en la Vérité ?

Mon opinion est toute contraire : l'épistémologie du XX<sup>e</sup> siècle rend témoignage à la Vérité avec beaucoup plus de sincérité que le scientisme du XIX<sup>e</sup>. Le scientisme, en effet, se prêtait mal à ce témoignage, parce que sa vérité reposait tout entière dans le fait, c'est-à-dire précisément en cela même qui ne peut épuiser le sens de la vérité. Un cosmos physique inclus dans le cycle parfait et se suffisant à lui-même des causes et des effets est le corrélatif objectif d'un cosmos mental, inclus dans le cycle parfait et se suffisant à lui-même de ses rythmes internes; le mécanisme universel est l'équivalent scientifique du panlogisme philosophique.

Et pourtant l'hommage rendu par le scientisme aux vérités nécessitantes et universelles du déterminisme physique se traduisait par un outrage à la vérité que l'on sacrifiait en l'enfermant entre des bornes qu'elle déborde infiniment et dont elle ne peut manquer de s'évader. Le cosmos physique est bien tout entier organisé selon le nombre, le poids et la mesure (*numero*, *pondere* et *mensura*); mais on ne saurait affirmer que les moyens de numération, de mensuration et de calcul dont l'homme dispose sont aptes à réexprimer mentalement une image à ce point adéquate au cosmos qu'elle puisse être appréhendée « d'un seul coup d'œil » et qu'on puisse en jouir comme d'un spectacle. La vision mécaniste durcit la réalité physique en raison de l'étroitesse du cadre où on voulait l'enclore. Tant il est vrai que le refus d'en arriver à une confrontation avec la Vérité corrompt jusqu'au sens de la vérité que l'homme est capable de conquérir.

Par contre, la science du XX<sup>e</sup> siècle est d'autant plus honnête qu'elle est plus modeste. Ses résultats sont d'autant plus importants qu'elle est davantage discrète en ses prétentions. Elle procède par coups de sonde plutôt qu'à coups de bélier. Toute prête à reconnaître le caractère limité de la vision dont l'homme est capable, elle préfère les perspectives bien circonscrites à l'horizon fuyant qui les entoure.

Si le mot : corpuscule et les termes qui en dérivent ne lui semblent pas suffisants pour définir l'atome, elle n'éprouve aucune honte à se servir de termes empruntés à l'ondulation, atteignant par un modèle représentatif ces aspects complémentaires qui échappent à la première théo-

rie. Si une réponse donnée aux problèmes que les faits lui posent s'avère insuffisante devant l'instance de faits nouveaux issus de l'observation, c'est sans hésiter qu'elle abandonne ses positions précédentes, en s'élevant au-dessus d'elles afin de rendre plus ample et plus compréhensive la sphère de l'interprétation.

La science actuelle pourra même se désintéresser de la Vérité, mais son effort ne s'en déploiera pas moins dans la direction exigée par une Vérité jusqu'à laquelle nous ne pouvons accéder, mais qui, des lieux inaccessibles où elle trône, n'en oriente pas moins notre effort de recherche.

Ce serait fausser le sens du principe d'indétermination que de voir réfléchies en lui les convulsions chaotiques d'un monde qui a renoncé à être un cosmos. La science elle-même nous avertit que ce principe est sensible à l'influence d'une double série de facteurs dont la science du passé n'avait pas tenu un compte suffisant : d'une part, de ces phénomènes « trop subtils » qui fuient devant l'observation et la détermination; d'autre part, de l'influence perturbatrice de l'observation sur les faits observables. Plutôt que de nous solliciter à suivre une direction opposée à la causalité, le principe d'indétermination nous rend donc attentifs à une causalité plus complexe et plus conclusive dont les dernières mailles échappent à nos prises : causalité vers laquelle nous nous dirigeons dans l'intention d'élargir progressivement la sphère de l'observable et du déterminable et de découvrir des moyens plus appropriés « pour combiner le subjectif et l'objectif en un mode différent de celui que constituerait leur simple addition ».

On doit donc bien se garder de dire qu'en substituant de simples « hypothèses de travail » aux « lois scientifiques » on brise le cône de la vérité. On doit bien s'en garder, car plus une hypothèse s'avère être un fécond instrument de travail, plus elle vaut comme moyen pour prévoir le fait : aussi là où l'idée permet de prévoir le fait, là où la vérification confirme le calcul, nous sommes dans la sphère où l'esprit domine le réel. Que, par la suite, de telles hypothèses ne se donnent pas comme le dernier mot de la vérité, mais qu'elles soient toujours prêtes à s'étendre en suivant la ligne de la plus grande latitude, que la possibilité d'une telle expansion soit reconnue indéfinie, c'est là tout autre chose qu'un outrage à l'égard de la Vérité, mais bien au

contraire un témoignage que la vérité humaine, par sa constante perfectibilité, rend à la Vérité.

**c) Le conventionalisme logique.**

Il peut sembler paradoxal de vouloir étendre un tel témoignage à ces formes de « subversion logique » auxquelles s'est soumise la méthodologie scientifique la plus récente. Quand aucun axiome ne tient sa valeur d'une évidence intrinsèque — là où il ne tient son autorité que du seul système où il est compris, où il exerce une fonction déterminée et où il revêt une signification particulière —; quand peut être admise la possibilité de systèmes logiques différents (ainsi des résultats valables sont atteints que l'on parte du postulat des droites parallèles ou du postulat contraire ou de n'importe quel autre postulat); lorsque le choix de la syntaxe logique et du langage qui lui correspond est arbitraire, et conventionnel l'emploi des règles propres à chacune de ses syntaxes et à chacune de ces langues; partout enfin où sont débattus des présupposés logiques comme ceux qui, de l'École de Vienne, se sont répandus jusqu'à la science du monde entier, il semble qu'il n'y ait plus place pour une vérité universelle et éternelle, qu'une telle vérité se soit définitivement évanouie avec le principe de non-contradiction que le dogmatisme du passé lui avait donné pour gardien.

Bien au contraire, les logiciens d'aujourd'hui commettent une surprenante erreur logique quand ils se font les hérauts d'une pareille issue mortelle. L'arrêt de mort qu'ils prononcent contre le principe de non-contradiction résulte si peu de la nouvelle méthodologie que celle-ci, par une expérimentation qui se peut prétendre cruciale, décrète le droit de ce principe à une perpétuelle survivance.

Il est exact, en effet, que, pour les nouvelles logiques, le choix des syntaxes et des règles internes à chaque système logique est arbitraire; mais il est faux que la faculté de ne pas choisir des syntaxes et de ne pas s'en tenir à des règles fixées soit laissée au libre choix du savant. Tout peut être conventionnel dans la structure de la logicité, mais aucune convention n'établira jamais que la logicité peut se passer d'une convention pour la régir et qu'en chacune

de ses déductions elle ne doive s'en tenir à cette convention.

La loi de la pensée demeure toujours celle que la logique traditionnelle à une fois pour toutes formulée : celle d'un rapport nécessaire de principe à conséquence entre les prémisses et les conclusions; c'est uniquement pour obéir, avec une fidélité que rien ne peut satisfaire, à la forme pure de la logicité qu'on tente d'épurer au maximum un tel rapport; on entend exclure par là de la déduction logique le moindre résidu intuitif ainsi que le recours à d'autres systèmes déduits d'autres prémisses. Et, s'il est vrai que la logicité est le corrélatif humain de la Vérité, il faut bien reconnaître que la nouvelle méthologie scientifique ne manque pas de rendre, à sa façon, hommage à la Vérité.

Pareil au héros de la tragédie grecque qui collaborait à l'exécution des desseins du fatum avec ses propres forces tendues en un sens contraire, l'être qui vient de la Vérité ne peut se refuser à suivre, comme par une nécessité immanente, une « vocation au vrai », même quand son libre arbitre s'insurge contre cette vocation : « Comme la boussole, de quelque côté qu'elle se dirige, toujours désigne le nord, ainsi la pensée peut dire, en suivant sa propre impulsion, tout ce qu'elle veut, toujours elle le dira en voulant affirmer la vérité » (Guzzo). Suivre volontairement la vocation, aller à la Vérité que saint Augustin appelait « *medulla animae meae* », c'est pour nous trouver le point de coïncidence avec nous-mêmes, l'instrument de notre pacification et de notre libération.

Et c'est également trouver le terrain de rencontre avec les autres. Les hommes ne parviennent pas à s'accorder entre eux pour collaborer pacifiquement et s'unir sur le plan éthique quand leur volonté se révolte contre l'aimantation qui les destine à la Vérité.

Ces pages n'ont voulu être qu'une exégèse — une exégèse non point mystique, ni rationaliste, mais parfaitement rationnelle — du chapitre XVIII, 37, de l'Évangile de saint Jean : aussi voudrions-nous conclure en indiquant le sens de l'exhortation intraduisible que saint Paul adresse aux Éphésiens : ἀληθεύοντες δὲ ἐη ἀγάπῃ (IV, 15). Pour trouver une signification à ces mots, il faut dire, je pense, que « plus l'esprit des hommes s'ouvre à l'intellection du vrai, plus les hommes se rapprochent en l'amour; plus leur pensée

s'exerce au sein de la Vérité, et plus leurs âmes sont proches au sein de l'amour ».

Et sans doute le problème qui se pose à l'heure présente porte-t-il uniquement sur la possibilité de cette réciproque fécondation de l'amour par la vérité et de la vérité par l'amour.

IV

# MÉTAPHYSIQUE DE LA PERSONNE

Afin de guider et d'orienter nos lecteurs dans le dessein de ce traité, nous allons entrer d'emblée dans le sujet par l'énoncé suivant qui anticipe sur la conclusion :

« *L'être est personnel; de plus, tout ce qui, dans l'être, n'est pas personnel entre dans dans la créativité de la personne, comme moyen par lequel la personne se manifeste et comme moyen par lequel les personnes communiquent entre elles.* »

Passons maintenant de l'énoncé à la démonstration : préjudiciellement, il faut poser que la démonstration doit comporter une rigueur critique : on entend par critiquement valable tout ce qui appartient à l'expérience personnelle, élaborée par la raison. Reste à expliquer encore ce qu'il faut entendre par expérience; il convient, en effet, qu'on n'en restreigne pas le concept à ce qui s'offre à nous comme objet de vérification sensible. Il faut, tout au contraire, entendre par expérience tout ce qui peut être constaté dans la sphère de la connaissance; l'idée du triangle fait partie de l'expérience ainsi entendue, bien qu'elle ne soit pas susceptible d'être vérifiée par les sens.

## 1. MEDIATION PSYCHOLOGIQUE DE LA PARTICIPATION METAPHYSIQUE

Ceci posé, disons que le point de départ de toute expérimentation est l'expérience que le *je* a de lui-même. Le *je*

est le fait primordial et central de l'expérience. Dès les premières années de la vie, alors que le monde était encore pour moi enfant une congère chaotique, non déterminée par les formes précises des choses, mon *je*, déjà, faisait irruption avec la fougue de son énergique détermination; il imposait ses affirmations soudaines et souvent prépotentes. Mon *je* va m'accompagner ensuite durant toute ma vie, de sa présence continue, tenace, insistante; il entend être le protagoniste de chacun des colloques que j'engagerai avec les choses, avec les autres, avec Dieu. Toutes les relations que je puis établir avec la réalité qui de toutes parts m'entoure et me dépasse, doivent obligatoirement emprunter ce passage. Le point central de toute perspective qui s'étend en avant de moi n'est pas sur la toile; il est dans mon œil, dans ma conscience. Si j'affirme quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire si je formule un jugement, en un tel jugement est toujours sous-entendu le jugement originel qui régit toute convenance extrinsèque : *Je juge que*. Il n'existe aucun prédicat qui ne soit rattaché au sujet d'un jugement (*subjecto inest praedicatum*), sans que prédicat et sujet ne soient tous deux rattachés à l'acte personnel qui les pose et reconnaît leur inhérence. Cette expérience qui m'est personnelle du caractère central du *je*, se répète en tous ceux qui disent, en parlant d'eux-mêmes : je. Jamais ne se groupe devant un orateur un public anonyme sur qui la parole irait s'étendant comme une enveloppe superficielle qui, couvrant toutes choses, les nivellerait toutes; devant lui se pressent des personnes dont chacune, pour se placer en face de celui qui parle, doit d'abord se placer en face d'elle-même, afin d'accueillir en sa propre perspective pour repousser ou encore pour retenir dans les demeures du doute tout ce qui est proféré. Chacun peut également reconnaître que d'autres centres d'expérience existent en dehors de celui avec lequel il s'identifie, et qu'il y a un centre absolu autour duquel lui-même gravite, comme tous les autres; et pourtant ce centre autour duquel la gravitation s'établirait, gravite à son tour de la même façon autour de chacun de nous en raison du caractère central de notre connaissance. La longue-vue avec laquelle nous explorons le ciel doit être solidement plantée sur le sol consistant de notre personnalité. Une survivance du système de références de Ptolémée persiste à la base de toute vision copernicienne

du cosmos : l'astronome reste toujours au centre de cette voûte constellée d'étoiles au sein de laquelle, à tous instants, il découvre des centres d'attraction qui transcendent infiniment le point central constitué par son regard et par sa position sur la terre. *Il n'est point de participation cosmique, sociale, métaphysique qui n'implique nécessairement la médiation d'une participation psychologique.* Une participation cosmique qui ne reposerait pas sur cette médiation d'une participation psychologique ne serait que mécanisme passif; une participation sociale qui n'aurait pas une participation psychologique pour médiatrice ne serait que pure servilité; une participation métaphysique enfin qui s'établirait en dehors de la médiation d'une participation psychologique se réduirait au nirvana.

Si donc je suis avant tout confronté avec moi-même dans mon expérience, ce n'est qu'en observant ce que l'être est en moi que je vais pouvoir acquérir sur l'être quelque compétence. Toute élucubration à laquelle je me livrerais sur l'être serait ou dogmatique — c'est-à-dire en dehors de mon expérience personnelle — ou abstraite — c'est-à-dire extrinsèque à mon expérience concrète — pour peu que je m'écarte de cette expérimentation de l'être dont l'être même m'offre la possibilité en se réalisant en moi. Or l'expérimentation dont je parle me fait bénéficier d'une première observation, à savoir que l'être n'a point en moi la consistance d'une pierre sur la superficie de laquelle des sécrétions viendraient s'incruster — sécrétions qui portent le nom d'accidents ou de qualités — et qu'il n'est pas davantage une idée qui irait se volatilisant dans les hypogées de l'indétermination; non, l'être n'est rien de cela : il est en moi une activité qui, par son acte propre, fait retour sur elle-même pour se posséder sans cesse plus pleinement et de façon plus adéquate.

Cette toute première expérimentation me sauve d'un péril : celui de tenir être et pensée pour deux éléments séparés dont l'un relancerait l'autre, la pensée pour se saturer d'être, et l'être pour s'offrir à la contemplation de la pensée; elle me sauve du danger de tomber, soit dans un réalisme qui mettrait la pensée au second rang en la considérant comme une irradiation ou comme un épiphénomène, ou encore comme une superstructure de l'être, soit dans un idéalisme ou dans un logicisme qui feraient s'évanouir cet être

dans le mouvement circulatoire que la pensée accomplirait sur elle-même. Je me trouve, moi, au point où se réalise la consubstantialité de l'être et de la réalité. Ne suis-je pas, en effet, la réalité vivante et concrète d'un pensant ? Je suis l'être qui, en tant qu'il se nomme, s'affirme en sa présence à lui-même : nœud intime et énergie tout à la fois, mais énergie intrinsèque au nœud, et nœud se manifestant comme énergie; non point pensée de l'être, mais être qui vient à soi de son acte, et par suite possède en son sein la pensée, pensée dans l'être : en un mot, je suis une personne. L'expérience intime me révèle que l'être, en sa nature de personne, est essentiellement sa propre manifestation, qu'il réside dans l'acte par lequel il se manifeste et se nomme pour lui-même : *Ens declarativum et manifestativum sui.* Ne puis-je m'appliquer en un certain sens ce qui a été écrit, à savoir qu'au plus intime de Dieu, au principe était le Verbe ? Je trouve, en effet, quelque chose de ce mystère en moi, en tant qu'au principe de mon être, est aussi la parole consubstantielle par laquelle je m'affirme et me pénètre, et sans laquelle je ne serais, *pour moi*, rien à moi-même. Si j'affirmais que, telle qu'elle se révèle à moi, dans mon expérience personnelle, une ontologie est linguistique, je ne dirais pas quelque chose de très éloigné de la vérité.

En outre, je récupère dans mon expérience intime le concept de substance qui exprime pour moi la nature toute personnelle de mon être; si, en effet, le concept inauthentique d'une substance, simple substrat de manifestations superficielles et d'accidents, se prête au procès que lui a intenté l'empirisme anglais et à la condamnation qu'a prononcée contre lui la pensée moderne, le concept authentique de substance, posé comme persistance de l'être en soi, comme *son non-être ailleurs qu'en soi,* trouve une confirmation incontestable dans le mode d'être personnel qu'à tous instants j'expérimente en moi : certes, sitôt que je le pourrai, je devrai entrer en rapports avec l'autre, avec les autres — tous les autres. En rapport surtout avec Celui qui me fait être; mais jamais je n'accepterai de me résoudre en un simple mode de l'être des autres, pas même en un mode de Dieu; je consentirai volontiers à avoir sa puissance pour fondement, mais je refuserai de me laisser immerger en sa substance et d'être, par elle, anéanti.

## 2. PRIMAUTE DU SPIRITUEL SUR L'EMPIRIQUE

L'inventaire que nous nous sommes proposé ne saurait être épuisé par cette première indication; il serait même impossible de l'épuiser en une heure ou même en un jour, tant est révélatrice du mystère de l'être la pénétration à l'intérieur du *je* et tant cette pénétration engage la vie de l'homme comme celle des générations dans l'histoire. Ajoutons pourtant une autre indication à tous égards évidente : le *je* se manifeste comme unité et identité, c'est-à-dire comme projection de l'unité dans le temps. Je reste moi-même bien que je ne cesse de me projeter dans le temps en une succession d'instants — le passage d'un de ces instants à l'autre risque d'introduire en moi la division; je reste moi-même et un, malgré la multiplicité spatiale où je me répands, tout en recueillant en la simplicité de ma conscience le multiple qui se découvre à moi dans l'univers et qui ne parvient pas à me fragmenter en ses déterminations particulières. Sans doute, je m'apparais à moi-même dans un système de références spatio-temporel; par la pesanteur de mon corps, par le poids de l'histoire en laquelle je suis inclus, je suis soumis à l'espace et au temps; mais ce qui se manifeste de moi-même dans le système des rapports spatio-temporels n'est pas réductible à ce système; il en émerge, tout au contraire, pour le contenir, lui donner une forme, le construire. Je suis dans le monde et je suis dans le corps; mais je ne me réduis pas à ce corps dans lequel je me manifeste, pas plus qu'à ce monde où je m'emploie à exprimer mon activité. Mon corps n'est jamais le tout de moi-même; aussi je ne l'appelle pas « moi », mais « mien »; quant au monde, où sont incluses toutes les formes que je dessine en lui et les synthèses que je construis sur ses infrastructures, il ne réussit pas à m'identifier à lui.

Le principe aperceptif, entendez l'unité originelle de la conscience, tout en étant indissolublement lié aux représentations empiriques, ne s'identifie jamais avec l'unité formelle des représentations elles-mêmes, mais en émerge comme le principe formatif des formes et l'unité productrice des synthèses. J'expérimente en moi à tout instant la pri-

mauté du spirituel sur l'empirique et le corporel. S'il arrive parfois que l'empirique et le corporel semblent prendre l'avantage sur moi et m'écraser, pour ainsi dire, sous leur poids, la raison en est que le rapport normal s'est interverti et que le corporel et l'empirique ont conquis la primauté sur le spirituel; toutefois c'est une spiritualité finie qui m'appartient en propre, et cette spiritualité doit à la finitude de ma nature d'être passive, si bien qu'elle demeure également soumise à la limite que m'impose un ordre spatio-temporel qui obéit à un signe supérieur et que je ne saurais parvenir à contenir entièrement en mon pouvoir. Mais si je perds le sens de la primauté du spirituel au sein de mon expérience la plus intime, par aucune voie je ne pourrai le reconquérir. *Aucune métaphysique ne peut être construite dont le premier chapitre ne serait pas psychologique.* Si on s'enferme dans le schème du *je* transcendantal, et si l'on fait du *je* la simple forme de ses contenus empiriques, une forme sans consistance, si on l'isole des phénomènes qui s'y coulent — c'est là ce que j'appelle, en renversant le sens de l'expression kantienne : *l'illusion transcendantale*, on méconnaît une attestation de l'expérience psychologique dont la clarté est aveuglante, et l'on perd de façon irrémédiable le sens de spirituel en ce qu'il a d'absolu.

Si, par conséquent, le *je* dure en la succession de ses contenus et s'il ne s'épuise jamais dans l'instantanéité des moments successifs sans rappeler en lui ce qu'il y a de particulier dans l'expérience, il faut reconnaître que le particulier lui-même ne se perd pas en se fragmentant en une série de faits futiles, mais qu'il s'universalise dans le moment même où il est rappelé à l'unité émergente et consistante de la conscience. Chaque chose, chaque représentation, chaque idée adresse un « appel » — selon le mot qu'emploie Hamelin — à toutes les autres choses, à toutes les autres représentations, à toutes les autres idées — entendez qu'elle cherche à entrer en rapports avec le tout dans mon expérience : toutes les choses, en effet, veulent réintégrer la conscience et se soumettre à son *vinculum* unifiant. L'universalité du concept est le rappel de la multiplicité empirique à sa matrice spirituelle. Savoir le « quoi » des choses ne me satisfait pas; je veux connaître le « comment »; je ne me satisfais pas davantage du « comment »; je veux savoir le « pourquoi »; et je ne pourrais même pas saisir

le « quoi » sans le « comment », ni m'en tenir au « quoi » et au « comment » en dehors d'un effort pour explorer le « pourquoi » : toutes choses se prêtent, en effet, à servir d'aliment à cet appétit d'unité qui est la substance de mon être.

## 3. LA RATIONALITE COMME PROCESSUS COHESIF DE LA PERSONNE POUR ELLE-MEME

L'acte clairvoyant par lequel la personne se soude à elle-même, incapable qu'elle est de s'épuiser dans l'immédiateté de l'intuition sensible, se transforme par la suite en discours, en processus, en médiation; il devient, en un mot, raison. Voici donc que la raison s'offre à nous comme le système nerveux de la personne, ce qui nous éloigne de mille lieues d'un existentialisme qui voit en elle l'activité dépersonnalisante qui invite l'existant à précipiter sa marche sur le trottoir foulé, battu en tous sens par les pieds de l'homme « quelconque ». Certes, la possibilité nous demeure ouverte de faire cela même que fait la logique, c'est-à-dire de donner à la raison elle-même pour spectacle, en insérant en elle une structure permanente, un processus constant et impersonnel; nous ne nierons pas qu'un tel travail de réflexion de la raison raisonnée ait son utilité. Mais la logique est un sous-produit de la philosophie; elle peut être fatale à la philosophie lorsqu'elle croit pouvoir usurper la place de cette dernière et substituer la raison raisonnée à la raison raisonnante. Êtres doués de raison, êtres libres, êtres personnels, ce sont là des expressions équivalentes, en tant que la raison est l'activité qui, surpassant le moment de la pure spontanéité et triomphant du particularisme de l'impression, de l'émotion, de l'impulsion, permet au *je* d'être pleinement lui-même en tout ce qu'il pense, en tout ce qu'il veut, en tout ce qu'il fait.

Ce n'est pas dire que les moments singuliers de la sensibilité, de l'émotivité, de la passion doivent être purement et simplement réprimés ou supprimés. Rationalité ne signifie pas cérébralité. Le règne de la raison n'est nullement despotique; il est politique. Tout ce qui fermente et, fût-ce en restant pur, bouillonne en mon humanité doit être con-

tenu, discipliné, hiérarchisé de façon à me permettre d'utiliser la plénitude de mes ressources pour m'élever au-dessus de l'être que je suis; et certes, il faut qu'aucun moment de mon existence ne contredise celui qui l'a précédé, mais la possibilité doit m'être laissée de construire sur l'infrastructure des êtres successifs l'acte essentiel qui, par son caractère organique, me révèle toujours plus adéquatement à moi-même. Être vraiment rationnel, c'est agir et penser avec son âme tout entière : ainsi en chacune de mes paroles, en chacun de mes gestes, c'est le pouls de ma vie prise en sa totalité qui battra, comme bat en chaque point de mes veines et de mes artères le rythme unique de mon cœur; je dois, en somme, faire en sorte que, quand arrivera l'ultime instant de ma vie, même si cette vie devait être brusquement interrompue, mon existence tout entière puisse être jugée selon une loi qui, si injuste qu'elle puisse paraître, n'en correspond pas moins aux canons d'une justice supérieure, d'une justice qui est d'un autre ordre parce que divine.

Être des êtres rationnels, c'est plus qu'être philosophes; car le philosophe de profession, quand il développe en toute son ampleur son système, peut fort bien perdre de vue cet enthymème de la rationalité qu'est la sagesse des humbles, capables de découvrir par la vigilante simplicité de leur esprit les coordonnées essentielles de l'existence et d'atteindre cet équilibre intérieur qui est la paix promise aux hommes de bonne volonté; mais le raisonnement des philosophes, pour ne pas s'égarer dans le labyrinthe des déductions logiques, doit, à tous moments, accepter d'être confronté avec la rationalité des consciences droites en leur simplicité; il ne doit pas permettre que la science s'éloigne de la rationalité de la sagesse, sinon pour revenir à cette sagesse avec des forces renouvelées et accrues.

L'être est personnel en tant qu'il est rationnel, et il est rationnel en tant qu'il est personnel. *Par l'irrationnel, la personnalité de l'être se perd.* La raison dont je parle n'est pas extrinsèque à la personne; comme un vêtement qu'elle endosserait et qui lui conférerait un prix qui ne serait pas constitutif de son essence; je n'entends point parler de la personne rationalisée, de la *Vernunft-Person* de Kant, mais de la *Person-Vernunft*, de la raison faite personne, de celle qui se constitue au cours du processus, à travers lequel je

retourne à moi-même pour m'intérioriser et me posséder en mon acte propre : processus à la fois actif et éclairant qui implique un effort, un labeur, une responsabilité morale, car le *je* peut fort bien se perdre par négligence, par faiblesse, par folle bestialité, en s'abandonnant à la hantise des bien particuliers et éphémères.

Le processus qui nous permet de nous construire moralement, rationnellement, comme êtres personnels est dominé et régi par les principes premiers, les catégories, les vérités axiomatiques : tout ce complexe d'êtres de raison, la logique l'a inventé au cours d'une histoire séculaire afin d'offrir un point d'appui à la démonstration; grâce à eux, cette démonstration ne s'égare pas en allant indéfiniment de théorème en théorème, privée qu'elle serait du postulat initial qui oriente et ordonne la chaîne des théorèmes. Aussi Pascal avait-il imaginé que les vérités géométriques sont régies par le cœur, l'indémontré étant à la source de toute démonstration, l'immédiat à la base de toute médiation. Mais la logique a beau se complaire à transformer le concret en abstrait, le seul principe premier, l'unique catégorie, la seule vérité axiomatique proposée à l'ordre de la rationalité reste le *je* : le *je* qui ne saurait s'infliger de démentis en ses acquisitions particulières et qui est, par suite, non contradictoire, du moins s'il entend réaliser sa nature profonde; le *je* qui est catégorie, c'est-à-dire forme qui informe tous ses contenus empiriques; le *je* enfin qui est vérité axiomatique, unique dogme pré-imposé à la rationalité afin qu'elle soit en mesure d'accomplir une tâche rigoureusement critique. Vraie est l'affirmation de Rosmini que la catégorie est l'être, à condition toutefois que l'on entende par là, non pas l'être indéterminé et possible, jeté au fond des alambics de la logique, mais l'être déterminé et réel, l'être qui vit et qui voit dans mon expérience personnelle. Il est exact que les principes premiers de la raison sont les principes d'identité et de non-contradiction, pourvu qu'on ne les entende pas en leur expression algébrique : *A est A*, *A n'est pas non-A*, mais en leur expression existentielle : *Je suis Moi*, *Je ne suis pas non-Moi*; ou, si l'on entend retenir aussi leur expression algébrique, encore faut-il qu'on voie en cette expression un sous-produit de l'expression existentielle qui leur sert de fondement et de justification. Je ne puis en même temps, au même point de

vue dans d'identiques circonstances, dire que A est A et non-A, en tant que je ne puis me séparer de moi-même, en déchirant mon propre être et en le réduisant en lambeaux. Jusque dans l'affirmation $2 + 2 = 4$, c'est une exigence de cohésion personnelle qui est en jeu.

Il n'y a pas lieu de penser que je ne sais quelle divinité prisonnière de son oisiveté a ajouté après coup à notre être personnel les lumières de la raison, les principes premiers de cette raison, les idées et jusqu'à cette syndérèse morale qui nous fait discerner le bien du mal. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate.* Nous avons été donnés à nous-mêmes afin que, par notre propre force, nous nous conquérions. C'est là le seul don, un don qui nous engage redoutablement; dans ce don, tous les autres sont compris et, dans l'engagement qu'il implique, tous les autres engagements.

## 4. L'UNICITE COMME PREMIERE DETERMINATION DE L'ETRE PERSONNEL

Jusqu'à présent, nous avons parlé de l'unité du *je*. Mais le concept d'unité est bien loin de posséder la valeur d'un autre concept qui s'avère infiniment plus capable d'exprimer ce qu'il y a de concret en mon expérience. Bien plus encore qu'une unité, je suis une unicité : entendez un être singulier qui ne peut être confondu avec un autre, ni reproduit identique à lui-même, qui n'a en aucun autre son équivalent parfait, qui ne peut être l'objet d'aucun échange, pas plus sincère que frauduleux. Certes, je n'entends pas dire par là que je suis unique en ce sens que nul autre que moi n'existerait en ce monde, mais en ce sens qu'en ce monde il n'existe qu'un seul être qui me soit parfaitement adéquat et que je suis cet être là; et cette conviction, plus certaine qu'aucune autre vérité, plus sûre que toutes les vérités démontrées ou crues, est partagée par tous ceux qui m'écoutent : cent, mille ou un million. Tout en porte témoignage : le soin que nous mettons à nous protéger des intempéries physiques et des atteintes morales, l'amour que nous portons à chacune de nos entreprises, l'orgueil et trop souvent la volonté de domination qui préside aux

actes par lesquels nous nous affirmons. Mais c'est l'amour qui est le suprême catalyseur de l'unicité, à tel point que, même en allant nous pendre, nous prouvons l'amour que nous nous portons ! Qu'est-ce, en effet, que le suicide, sinon la manifestation d'un grand amour déçu ? Dans le cœur d'un père, dix enfants peuvent vivre côte à côte; mais chacun de ces enfants l'emplit de son unicité : qu'un seul d'entre eux le quitte, ce n'est pas la dixième partie de ce cœur qui est détruit, mais ce cœur tout entier.

Les lois spatiales et celles qui rendent les corps impénétrables les uns pour les autres ne s'étendent pas à la singularité des esprits. Aussi éprouvons-nous quelque déplaisir à voir un grand saint soutenir que l'individuation des hommes a sa source dans la matière; il nous déplaît aussi que Bergson ait pu écrire que « la matière pénètre les interstices de l'élan vital qu'elle divise en individualités distinctes ». (*Évolution créatrice*, 1917, p. 192); de même encore sommes-nous désagréablement surpris de lire sous la plume de Léon Brunschvicg : « La distinction des consciences provient de ce que l'espace envahit progressivement la conscience pure » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janv.-fév. 1940, p. 95).

Car ce n'est pas ce qui est empirique qui me détermine en ma propre singularité; tout au contraire, la détermination empirique ne fait que refléter, en lui infligeant une plus ou moins grande dégradation cette pleine détermination selon laquelle je m'assimile à moi-même en me restreignant à l'unicité de ma personne; aussi la philosophie a-t-elle éprouvé, depuis Aristote, de grandes difficultés à capter l'individuel; elle a même vu là une impossibilité, parce qu'elle a laissé échapper à ses prises cet *individuum omnimodo determinatum* qu'est la singularité de la personne du sujet pensant. Si grand est le pouvoir déterminant de cette détermination spirituelle originelle que lorsque, dans l'art, mon acte s'applique aux choses, les choses elles-mêmes sont par là soustraites à l'échange commercial comme aux classifications généralisatrices de la science; elles deviennent des « uniques », à mon image et à ma ressemblance; ainsi devient unique le rayon du soleil mourant pour le regard du poète, unique la goutte de rosée quand elle se laisse prendre au cercle de la beauté.

C'est de cette unicité que proviennent la valeur et la

dignité humaines. Qu'une religion positive me dise que la valeur d'une âme singulière est telle qu'elle rend possible et justifie — j'entends cela d'une âme seule — l'incarnation et le sacrifice de Dieu, cela m'induira à reconnaître, sans que d'autres raisons soient nécessaires, que cette religion m'indique la vraie signification de l'existence humaine. C'est au nom de l'unicité que je prétends à l'immortalité; et l'immortalité de la gloire à laquelle j'aspire, comme cette autre immortalité dans l'affection des êtres chers auprès desquels je viens chercher consolation et réconfort ne sont que les symboles d'une immortalité plus consistante à laquelle mon unicité me donne le droit d'aspirer. Si une puissance suprême m'a aimé au point de me constituer, non comme une particularité à côté d'autres particularités, non comme un grain de sable perdu parmi d'autres sur la grève, mais comme un unique qui n'a jamais eu et jamais plus n'aura son pareil dans toute l'histoire de la création, il en résulte que cet « unique », une fois constitué, ne peut plus être détruit sans que cet amour ne soit détruit jusqu'à la possibilité de l'acte qui l'exprime. A la base de ma prétention à l'immortalité se trouve une sorte d'argument ontologique de l'amour.

## 5. OUVERTURE COSMIQUE, SOCIALE, HISTORIQUE DE LA PERSONNE FINIE

S'agit-il là d'un solipsisme ? Le *je* est-il enfermé entre les limites pour lui infranchissables de sa singularité ? Aucunement : sa singularité est, tout au contraire, la sonde qui lui permet de pénétrer les profondeurs de l'être; et l'antenne qui lui sert à en explorer les cimes. La monade spirituelle est toute portes et fenêtres sur l'extérieur : par sa finitude éprouvée, elle est, en effet, insérée dans l'être et ne peut se faire émerger à la lumière sans entraîner dans son acte propre toutes les conditions physiques, sociales, historiques, métaphysiques auxquelles elle est liée. Je suis toujours et de façon exclusive confronté avec mon acte : et mon acte se pose *pour moi* avant le monde, avant la société, antérieurement à l'histoire, je pourrais presque dire avant Dieu même. Mon acte est toujours projeté en avant

de moi, même quand je reprends et parcours à nouveau une histoire séculaire. Mais à l'intérieur de mon acte et *après* cet acte, je reconnais ce qui me touche, m'enveloppe, me pénètre et jusqu'à ce qui me précède infiniment; il peut même arriver que je doive m'agenouiller et adorer ce que mon acte me signifie, en répétant, pour ainsi dire, ce qu'il y a de paradoxal dans un geste sacré : *quem genuit adoravit.* Celui qui a tout disposé dans le monde a voulu que la naissance de tout être rationnel annonçât une aube nouvelle de la création et que Dieu lui-même pût être mis en doute par l'homme afin de renaître à tout instant, reconnu par lui au plus profond de sa méditation; ainsi il apparaît à l'homme non plus comme le moteur immobile où vibrent les rouages de métal d'une machine, mais comme le créateur d'êtres aussi proches que possible de Lui, c'est-à-dire d'être libres.

Il m'est arrivé d'user d'une expression : celle d'une ankylose mortelle de mon être pour désigner cet absolu unique, telle l'orgueilleuse exaltation du surhomme dont l'histoire a pu montrer au moins une fois à quelles désespérantes conditions sous-humaines je pouvais être, par elle, réduit : *Mon acte pour être vraiment l'expression de mon être intégral, doit, avec ses racines cosmiques, sociales, historiques, métaphysiques, assumer nécessairement une portée cosmique, sociale, historique, métaphysique.*

Le monde me précède : de lui viennent des stimulations qui m'atteignent si profondément qu'elles modifient ma manière d'être. Je ne suis moi-même qu'au moment où je parviens à placer derrière moi ce qui est avant moi, en transformant l'impression en expression et en tirant de moi la signification que je confère à la nature physique qui, de toutes parts, m'entoure et qui cherche à m'emprisonner. Je ne suis certes pas le créateur du monde; je n'ai même pas produit ce rideau de fumée intercalé entre moi et le monde que serait le phénomène kantien; je ne produis que des images, des modèles, des lois qui pénètrent toujours plus profondément dans la nature circonscrivante sans parvenir jamais à en toucher le fond, sans réussir à aucun moment à l'emprisonner définitivement dans mon acte. *L'en-soi* des choses, inconscient de soi, rentre partiellement, par la vertu de la créativité humaine, dans le cercle de la conscience; elle ne s'y réduit pas à un mode de cette con-

science, mais elle manifeste son pouvoir; ainsi les efforts de la science, en s'accumulant au cours des générations, permettent de franchir quelques-uns des degrés de l'escalier qui s'élève vers l'acte résolutif qui ancrerait le monde à son principe spirituel absolu.

La société et l'histoire me précèdent; elles viennent jusqu'à moi de chaque trace laissée sur les pierres antiques, des rythmes chantants modelés dans le vers, des formes inscrites dans la couleur du marbre, des écrits anciens et récents; chaque livre où se module un son, chaque visage que transfigure un sourire, la voix des êtres dont la parole est pareille à la mienne me les apportent. Toute parole ne m'atteint pourtant qu'en m'infligeant une blessure dont je reste marqué tant que je ne lui ai pas prêté une expression nouvelle qui soit vraiment mienne : ainsi je fais mien un son qui avait chez l'autre sa signification propre. C'est par la vertu de ce générateur entré en moi et toujours par le moyen de mon acte que je croîs sur moi-même; je reconnais un don qui m'enrichit; par lui, je suis transporté non dans les limbes impersonnelles, mais dans la sphère de la communion humaine. L'universel est l'interpersonnel; il appartient à chacun de le conquérir, mais pour y parvenir il lui faut conquérir la personnalité en son être même. Il n'y a pas d'identité dans le royaume des âmes en dehors de celle qui lie chaque âme à son être propre. *La catégorie de la communion humaine, c'est la similarité*; et dans la similarité ce qui se glorifie, c'est ce que Claudel appelle « la magnifique diversité des semblables ». En tant qu'ils sont semblables, ils se rapprochent, se comprennent, s'unissent; en tant qu'ils sont divers, chacun défend en lui et respecte en l'autre son intangible unicité. Celui qui aime sait quel délicieux tourment on éprouve à sentir le mystère inviolable de l'altérité qu'aucune intimité de consentement ou de possession ne peut abolir. *Eritis duo in carne una.*

## 6. OUVERTURE METAPHYSIQUE DE LA PERSONNE FINIE

Enfin, je suis précédé par moi-même. Il est un *en-soi* de mon être que le *pour-soi* ne réussit point à égaler. Non que

je puisse subir passivement l'être qui m'est donné (je ne puis mettre une pierre tombale sur le talent); je ne pourrais même pas reconnaître que je suis moi-même si je ne me trouvais pas engagé incessamment dans l'effort de l'auto-conquête; mais ce que je suis dans l'intimité de mon être déborde d'autant plus triomphalement mon acte que cet acte s'attache avec plus de ténacité à un effort constructif d'édification intérieure. L'auto-création est une magnifique ambition humaine que G. Gentile a réalisé en songe. Ouvrons les yeux; nous constatons au contraire que, si loin que se propage notre acte, nous ne parvenons pas à nourrir nos propres racines. Le cercle qui va de moi à moi-même s'achève par un acte significatif qui peut être plus ou moins valorisant et adéquat, mais il n'aboutit jamais à un acte pleinement constitutif. Si j'étais capable de me contenir moi-même, d'une façon vraiment résolutive, en mon acte, ce qui signifierait que je suis acte pur, je tiendrais toutes choses en ma puissance et il n'y aurait pas de limites pour moi dans l'expérience; alors je ne serais pas contraint d'aller recouvrer, fragment par fragment, un sens de mon moi dans la fuite d'un temps voleur et dans la dispersion de l'espace.

La finitude humaine réside tout entière en cette faille qui s'ouvre entre l'*en-soi* et le *pour-soi*; et c'est là que l'acte humain fini acquiert une portée métaphysique et une compétence dans l'absolu. En effet, bien que je sois incapable de me maintenir dans l'être par mon acte, je n'en persiste et n'en insiste pas moins dans l'être, soutenu que je suis dans la réalité de l'existence par l'efficace médiation d'un pouvoir autre que le mien. A tout instant, si je ne tombe pas dans le néant, j'expérimente en moi la création : la création en la plénitude de sa signification, comme absolue relation qui ne dissout pas ses termes, mais les constitue. La primauté du spirituel, expérimentée surtout en moi-même, me met sur la voie où me sera révélée la signification de ce premier absolu qui me rend réel, non point certes en m'absorbant en sa substance — qui est achevée dans l'infinité personnelle de l'auto-possession — mais en me conférant cette substantialité personnelle qui me distingue de Lui à l'instant même où elle me tient suspendu à la libéralité d'un don gratuit. *La transcendance devient la forme constitutive de mon être, par suite la catégorie de ma pensée*, en tant que je ne puis rien penser absolument,

ni rien vouloir comme valeur absolue, si ce n'est en pensant à l'absolu qui m'appartient, non comme condition qui me serait propre, mais en raison de la présence en moi de son acte qui me soutient.

Ainsi mon acte dérive de Dieu, et, en retour, mon acte, en un certain sens, éclaire Dieu. Pour mieux dire, il conviendrait de retourner le rapport en le situant en une perspective rigoureusement critique : je dirai donc *qu'en tant que mon acte est signifiant et non constitutif de l'absolu j'affirme que l'être en lequel cet acte s'exprime dérive de l'absolu.* Je suis toujours confronté avec mon acte expressif, toujours enfermé entre les limites de mon insuffisance; mais comme c'est la main de Dieu qui me touche — et me soutient — je ne puis amener à la lumière par la parole ce qui est au fond de mon être sans y inclure quelque signification de ce Dieu auquel je suis si intimement uni et dont on pourrait dire qu'il se prolonge causalement en moi.

Plutôt que par une artificielle harmonie préétablie, si aisément atteinte par le doute critique, les êtres spirituels finis sont unis l'un à l'autre, tout en demeurant en leur immuable unicité, par le *vinculum* universel de la création qui prête même au fini quelque compétence sur l'absolu; et certes il ne s'agit pas d'une compétence qui permettrait à ce fini d'en pénétrer l'essence et, par suite, de le résoudre en lui, mais d'une compétence limitée à ceci que ce fini est capable de se référer à cet absolu en le qualifiant ainsi de façon valable de notations valables, si inadéquates qu'elles soient. Il ne saurait s'agir de cette *activité fabulatrice* et de ce *chiffre mystique* auxquels se complaisent les philosophes modernes, car c'est le même processus rationnel qui, soudant la personne à elle-même, la soude à ses racines mentales et par suite la porte jusqu'au terme d'un élan mental qui surpasse infiniment les conditions d'un fini dont elle émerge. Pour combler l'intervalle entre l'*en-soi* et le *pour-soi*, par suite pour conquérir toute la réalité de son être, pour ne point trancher le nœud résolutif qui tient serrées toutes les mailles de la rationalité, pour ne point se laisser glisser jusqu'à la dissolution, l'homme doit exprimer, en la tirant de lui, l'idée qui lui signifie l'achèvement de l'être et le fondement de son être : idée qui, émergeant d'une vie entière qui se conquiert, bien loin

d'être réduite à une inconsistante larve mentale, est lourde d'harmonies vitales, de don de soi, d'amour.

L'homme ne peut se posséder s'il ne possède Dieu. Mais il est vrai également que Dieu ne peut être possédé si l'homme, avant tout, ne met en jeu toutes ses ressources pour se conquérir lui-même. Dieu n'a nul besoin de l'homme pour être lui-même; mais l'homme, lui, a besoin de l'homme pour se rapporter à Dieu, sinon le premier terme risquerait de lui faire défaut par lequel Dieu se manifeste à lui. Je ne dirai donc pas que l'on doit aimer Dieu jusqu'à mépriser l'homme; je dis que l'on doit aimer l'homme et l'aider à exprimer sa nature la plus haute jusqu'à rendre par là nécessaire sa rencontre avec Dieu. Tout ce que l'homme accomplit pour exalter sa valeur dans le monde et dans l'histoire, pour porter plus avant la limite du pouvoir humain sur la nature, pour répandre sur les choses la marque sacrée de la beauté, pour élever les humbles, pour exercer la justice sociale, pour ramener la paix parmi les peuples et l'ordre dans les États, tout cela est inscrit au compte d'une élévation mystique. Des paroles composées de blasphèmes contre l'homme ne seraient pas une louange adressée au Créateur. Des bourrasques de nirvana et d'esprit mondain ont traversé toute l'histoire du christianisme soulevées par le vent du désert qui vient de l'Orient et des steppes du Nord; ce sont elles encore qui soufflent avec quelle impétuosité encore de la caverne d'Eole d'une certaine théologie existentialiste; elles ont failli ramener la barbarie sur la terre, et aujourd'hui encore, elles ajoutent à cette menace celle de faire du ciel un désert.

Le Dieu de la raison, bien loin de pouvoir être qualifié de « ridicule », est le prélude essentiel du Dieu de la foi, en ce sens qu'il exprime tout ce que l'homme est tenu de tirer de lui-même pour s'unir à Dieu, afin que puisse par la suite intervenir tout ce que Dieu tire de lui-même de grâce et de révélation pour s'unir davantage encore à l'homme. A partir de la transcendance — j'entends de la véritable transcendance — un ordre surnaturel se déploie : le philosophe ne peut, avec les moyens dont il dispose, en franchir l'enceinte; pourtant, tout en restant enfermée en ses propres limites, la philosophie doit reconnaître qu'une révélation demeure impossible, tant que n'existe pas un homme auquel elle peut être annoncée, et

que parler de grâce n'offrirait aucun sens si, en face de la grâce, il n'y avait une nature à racheter, à rédempter, à transfigurer. De même qu'une participation psychologique est médiatrice de la participation métaphysique, *de même une participation rationnelle au divin conduit nécessairement à la participation plus intime qui s'accomplit dans la sphère proprement religieuse.*

## 7. ABSENCE DE DIALECTICITE DE LA CONTRADICTION ET DIALECTIQUE MORALE PAR DILEMMES

Pour rester dans les limites du cadre que nous nous sommes fixé, nous confirmerons ici ce que nous avons précédemment indiqué : le processus constructif de la personnalité est toujours tout à la fois rationnel et moral : fruit d'une volonté qui s'illumine dans la conscience devenue lucide et acte de voyance qui s'éclaire dans la tension quotidienne de toutes nos énergies. Nous sommes donnés à nous-mêmes, non point comme une chose qui n'est que ce qu'elle est, mais comme un devoir-être par la vertu de l'acte qui est nôtre. Nous sommes donnés à nous-mêmes comme un problème : telle est la vérité que l'existentialisme a mise en lumière. Mais nous sommes tenus d'apporter une solution à ce problème, sans nous abandonner au goût d'une contradiction qui fuit toute responsabilité : et cette autre vérité, il est arrivé à l'existentialisme de la méconnaître.

On peut vouloir ce qu'on ne doit pas : par imprudence ou par faiblesse, nous pouvons aller vers la destruction de notre être; nous y allons en renonçant à être nous-mêmes par la tension de nos forces compactes et par le recours au fondement métaphysique humblement reconnu. Cette possibilité fait de la création non une machine inerte, mais un règne d'esprits libres en lequel chacun doit conquérir sa place au prix de toute son énergie et souvent même de son sang. C'est de cette possibilité que naît la tragédie humaine : tragédie qui est dans les âmes, en chaque âme, avant d'apparaître dans les classes sociales et au sein des peuples. Le mal radical n'est pas, comme l'affirmait Kant, dans la sensibilité : la sensibilité est innocente. Le

mal est dans l'esprit qui accepte comme terme ce qui lui est donné comme passage; de là, il passe dans les déterminations dissonantes de la sensibilité, renonçant ainsi à construire sur elle le solide édifice de son caractère mental et moral.

Le mal et l'erreur indissolublement unis se manifestent dans l'arrêt du processus dialectique par lequel la personne se conquiert en son intégralité. L'obligation peut être l'objet d'un choix moral, jamais d'une synthèse logique. *La contradiction est a-dialectique; l'accepter, c'est vouloir l'irrationalité de l'être, supprimer la face personnelle de la réalité.* De deux choses l'une : ou la dialectique de la contradiction dépasse l'apparente contradiction en la résolvant en une opposition de termes complémentaires qui marquent l'extrême limite de la diversité — et l'*Aüfhebung* de Hegel est bien souvent de cette espèce — ou alors, si la contradiction demeure contradiction, elle doit se résoudre en une succession de dilemmes : *aut-aut*. L'erreur est peu à peu amendée, corrigée, réfutée, et non point intégrée dans le système de la vérité. Le mal ne peut s'exprimer sous la forme d'une dialectique qui suivrait le mouvement du bien : il faut qu'il soit combattu, vaincu, racheté.

Nul besoin d'introduire la contradiction dans la pensée pour que cette pensée vive; inutile d'insérer la tragédie dans la vie pour que cette vie soit riche en mouvement et fertile en innovations. Il y a bien assez de diversité dans le monde de la pensée et dans la pensée du monde sans qu'il soit nécessaire de recourir pour animer la scène aux seules péripéties sanglantes de la négation et du néant. La pensée vit de l'appel que le divers adresse au divers pour entrer avec lui dans l'harmonie du tout et y trouver une raison suffisante qui ne provienne pas de la réduction déductive de la diversité dans le schème exigu de l'identité. La *raison suffisante* des choses est la cause suffisante de ces choses; et la cause suffisante se retrouve dans la productivité humaine et dans la créativité divine. C'est pourquoi à la logique de l'identité et à la logique de la contradiction, il convient d'opposer respectivement la dialectique du divers et la « dilemmatique » morale : *Aut-Aut; Et-Et*.

## 8. L'ONTOLOGIE PERSONNALISTE SAISIE COMME AXIOLOGIE

Il n'est pas besoin d'un autre recours pour que l'ontologie personnaliste devienne une axiologie. La valeur s'allume au sein de l'être parce que l'être est personne ou qu'il entre dans l'acte efficace de la personne, n'est-ce pas là ce qu'établit également une expérience irréfutable ? Tout, autour de nous, s'anime et vibre d'intérêt, de joie, d'amour sitôt qu'est vif et agissant le foyer intérieur d'où jaillit l'énergie. Tout se flétrit dans le monde, tandis que notre faiblesse nous conduit à devenir discordant d'avec nous-mêmes, jusqu'à l'instant ultime de cette dissociation où nous atteignons ce point d'universelle indifférence que Leopardi a décrit sous le nom d'état « sépulcral » de l'âme. *L'Ens* est *verum*, *bonum*, *pulchrum* dans la mesure où il s'affirme, se veut, s'anime, en tant donc qu'il est personne.

A un certain point de vue seul vaut ce qui est ferme, bien planté sur ses pieds, non soumis à la sotte aventure temporelle. A un second point de vue, la valeur implique toujours un *valoir à*, un *valoir pour*; elle exige par conséquent transfert, comparaison, renvoi. C'est là l'antinomie qu'Heidegger, dans ses derniers ouvrages a révélée à propos de la valeur de vérité : d'une part, en effet, la vérité est une simple ouverture à l'être, un acte de se manifester, un dévoilement de l'être; d'autre part, la vérité exige confrontation et *adéquation*. Heidegger n'a pu, malgré tous ses efforts, se dégager de cette contradiction. Mais l'ontologie personnaliste résout, elle, l'antinomie en offrant un exemple typique de la nécessité de surpasser une logique du contradictoire en l'insérant dans la logique du divers. En effet, ce qui, dans la notion de valeur, semble contradictoire n'est que le double aspect de l'aptitude de la personne à demeurer toujours elle-même, tout en accédant à soi à partir de la multiplicité et de la succession de ses propres actes. La valeur réside justement en cette permanence qui se dévoile ainsi que dans la confrontation qui sans cesse s'établit entre elle et la variété contingente des actes et des situations. La vérité est *dévoilement* et *adaequatio* : adéquation parfaite

dans le mouvement circulaire qu'accomplit l'être divin sur lui-même, adéquation anxieusement poursuivie par l'homme au cours d'un processus indéfini d'approximation; et c'est en ce processus que consiste la perfectibilité de la vie et de la connaissance.

Il ne nous est pas loisible de présenter ici, en tous ses développements, la déduction des valeurs de la philosophie personnaliste. Mais à qui sera-t-il donné d'approcher de la valeur esthétique sans apporter avec lui l'expérience de cette prodigieuse expansion de la personne humaine que l'art rejoint en conférant un sens absolu à son expression dans l'image sensible et en faisant sa jouissance de mots qui expriment les sentiments les plus jalousement cachés de l'intimité ? Qui parviendra jamais à approcher la valeur morale sans comprendre comment la personne, rationnellement construite, devient une conscience pesant le poids de ses responsabilités et ainsi principe normatif ? en un mot, *autonomie* qui, par le même processus au cours duquel la personne se conquiert en ses racines métaphysiques, se fortifie en se fondant sur une théonomie ? Qui pourra, de quelque façon que ce soit, concevoir un rapport religieux qui soit fécond en œuvres et en sentiments sans le comprendre comme un rapport de personne à Personne ?

Quant à la valeur éducative, elle surgit et brille à l'horizon de la culture, au fur et à mesure que le don du maître à l'élève devient une sollicitation adressée à la personne qui doit se réaliser par le don de soi à soi-même. La réalité juridique, elle, se sauve de l'inévitable abstraction et de la fatale généralité de ce que l'on a nommé la *ratio communis*, et elle sauve le délinquant des *injuriae* qui résultent du jugement, seulement lorsque le droit, en s'incarnant dans la conscience droite du juge, devient *équité*, c'est-à-dire justice rendue de personne à personne. Les vertus capitales qu'une expérience séculaire a cataloguées ne sont que des types expressifs calqués sur les qualités essentielles qui donnent un prix à la personne humaine; la gamme des sept péchés capitaux varie de l'un à l'autre des modes, selon lesquels la personne humaine se corrompt, soit en excédant ses limites, soit en enfermant son tourment entre les murs de l'égoïsme et de l'hédonisme, mais égoïsme et hédonisme n'atteignent chez l'homme une telle prépotence que parce qu'ils mettent au service des purs

intérêts sensibles l'énergie de la personne destinée à une expansion infinie. Bien loin de voir dans les valeurs humaines une sublimation de la libido, il faut reconnaître plutôt que la libido ne cause tant de tumulte et n'engendre tant de désordres que parce qu'en elle se déchargent des forces spirituelles qui, multipliant la puissance d'un instinct originellement innocent de la chair, pousse cet instinct au delà de ses limites et l'amène à outrepasser sa fonction.

L'homme n'accède pas à la moralité par le heurt de ses intérêts avec ceux des autres dans la société de ses semblables; c'est la société qui s'élève au-dessus du niveau du troupeau et de la bande et qui devient société humaine au fur et à mesure que chaque individu singulier, reconnaissant en lui la dignité de la personne, est par là conduit à reconnaître cette dignité chez les autres et à lui accorder le respect qui lui est dû; de même la similarité des âmes rend possibles l'accord et l'amour et permet que soient surmontées la concurrence et l'hostilité des intérêts économiques. Le droit à la propriété ne peut être justifié que parce qu'il est le signe d'appartenance que la personne met sur les biens sensibles qui sont nécessaires à sa conservation physique, en lesquels se trouve comme capitalisé le mérite de son effort de production. Mais cette déduction à partir de la personne du droit de propriété, définit par là les limites de ce droit : ainsi, quand les biens marqués du signe de la possession ne servent qu'au gaspillage improductif et à la débauche, outre que ces biens sont enlevés aux autres par un abus qui ressemble fort à la rapine et au vol, ils vont à l'encontre du but auquel ils devaient être destinés : ne produisent-ils pas, en effet, cette ankylose de la personnalité humaine que traduisent et qu'expriment les conduites de l'avare et de l'oisif ?

Placé sur la base des droits de la personne, le problème du pain devient un problème moral, tandis que l'utile émerge de la sphère de la valeur contingente pour se définir par rapport aux valeurs absolues de l'esprit.

# TABLE DES MATIÈRES


INTRODUCTION ........................................ 5

AVANT-PROPOS ........................................ 13

I. — **Métaphysique de l'Art** ........................ 15

1. Lien de prédilection et rapport de nécessité ... 15
2. Poésie de la poésie et réflexion sur la structure artistique ........................................ 17
3. Poésie pure et verbe intérieur ................ 20
4. Vie et absolue présentialité .................. 23
5. Amour sans privation ........................ 25
6. Création et transfiguration .................. 28
7. Spiritualité formatrice et spiritualité formée... 31
8. Réalisme artistique .......................... 33
9. Innovation et répétition ..................... 35
10. Valeur de la singularité et singularité de la valeur ........................................ 39
11. Sorcellerie de l'image et idolâtrie artistique.... 43
12. L'absolu dans l'expression et l'idolâtrie esthétique ........................................ 44
13. L'art comme métaphysique et esthétique ...... 47

II. — **Métaphysique de la Forme** ................ 50

1. Théorie de la Forme ........................ 50
2. Le principe causal de la Forme .............. 52

3. L'unité de la conscience comme principe formatif ..... 54
4. La Forme dans l'expérience artistique ..... 57
5. L'unicité de la Forme artistique : le style ..... 59
6. La philosophie des Formes ..... 61
7. Compénétration des Formes ..... 63
8. Structuration des Formes ..... 66
9. Subjectivité et objectivité des Formes ..... 68
10. Idéalité de la Forme ..... 70
11. La Forme dans la connaissance intellectuelle.. 72
12. Caractère absolu du principe formatif ..... 74
13. Ethicité de la Forme ..... 76

III. — **Métaphysique de la Vérité** ..... 79

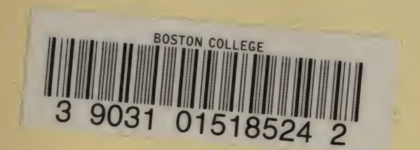
1. Les oppositions intrinsèques au concept de vérité ..... 79
*a*) Vérités immuables et vérités en devenir ..... 79
*b*) Ombres et lumière au sein de la vérité ..... 81
*c*) Attitude noétique et attitude dianoétique envers la vérité ..... 82
*d*) Vérité du fait et vérité de l'idée ..... 83
*e*) Particularisme et totalité du vrai ..... 84
*f*) Objectivité et subjectivité du vrai ..... 86
*g*) Vérité nécessitante et vérité libératrice ..... 87
2. Les oppositions résolues sur le double plan de la vérité ..... 87
3. Le témoignage de la vérité dans l'épistémologie moderne ..... 93
*a*) Rétorsion de la vérité sur ceux qui la nient.. 93
*b*) Scientisme du XIX[e] siècle et science du XX[e] siècle ..... 94
*c*) Le conventionalisme logique ..... 97

IV. — **Métaphysique de la Personne** ..... 100

1. Médiation psychologique et participation métaphysique ..... 100
2. Primauté du spirituel sur l'empirique ..... 104

3. La rationalité comme processus cohésif de la personne pour elle-même .................. 106
4. L'unicité comme première détermination de l'être personnel .......................... 109
5. Ouverture cosmique, sociale, historique de la personne finie ............................ 111
6. Ouverture métaphysique de la personne finie.. 113
7. Absence de dialecticité de la contradiction et dialectique morale par dilemmes .......... 117
8. L'ontologie personnaliste saisie comme axiologie ........................................ 119

D. L., 3-1952. — Éditeur, n° 738. — Imprimeur, n° 867.
*Imprimé en France.*


BOSTON COLLEGE
3 9031 01518524 2

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. 84722 - 9-52